أفكار

ⵉⵙⵓⵉⵏⵅⵉⵎⵏ

a f k a r

#4

مارس 2016

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين **الثمن 20** درهم

مدير النشر : إلياس العماري

الدولة في الإسلام



a f k a r

أفكار

مضامين الدراسات والمقالات
الواردة في المجلة، لا تعبر بالضرورة عن آراء
المجلة، وإنما تعبر أساساً على آراء واجتهادات
أصحابها، مع التأكيد اللازم بأن مشروع
المجلة ينتصر للتعددية الفكرية، لأنها لا
تحتكر رأياً أو اجتهاداً.

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **إلياس العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهــرس

مفهوم «الدولة الإسلامية» : سياق الاشتغــــال

منتصر حمادة

ساهمت أحداث الساحة في فتح أبواب النقاش حول عدة مفاهيم مرتبطة بسياقات اللحظة التي تمر منها المنطقة، وخاصة بعد منعطف أحداث «الربيع العربي»، وهو ربيع لم يُصاحبه «ربيع معرفي» أو «ربيع ثقافي»، بله الحديث عن «ربيع ديني» في شقه الفكري الإصلاحي.

وقد يكون مفهوم «الدولة» من أهم المفاهيم التي أسالت الكثير من مِداد الباحثين والكتاب، وذلك لاعتبارات عدة، منها الاعتبارات القديمة المرتبطة بواقع وتفاعل الدولة الوطنية مع أحداث الحراك، وأيضاً، في سياق التفاعل مع الحضور اللافت للظاهرة الإسلامية الحركية في أحداث الحراك، كما اتضح في مجالين اثنين على الأقل:

1 ـ يرتبط المجال الأول بصعود بعض الأحزاب السياسية ذات المرجعية «الإسلامية الحركية» [ما يُصطلح عليه بأحزاب «الإسلام السياسي»]، إلى سدة الحكم أو المشاركة في تدبير الحكم، في هذه الرقعة الجغرافية أو تلك؛

2 ـ ويرتبط المجال الثاني [وبشكل صادم، ولكن متوقع] بصعود جلي للجماعات الإسلامية «الجهادية»، إلى درجة إعلان إحدى هذه التنظيمات عن تأسيس ما اصطلحت عليه «دولة الخلافة».

وليس صدفة أن نعاين هذا التفاعل (التبجيلي أو النقدي) مع لائحة من المؤلفات التي اشتغلت على مفهوم الدولة، ومنها كتاب «الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي» للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز [2015]؛ «دولة الخلفاء» للباحث المغربي نبيل فازيو [2015]، «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة»، للباحث المغربي امحمد جبرون [2014]؛ «من العقد الاجتماعي إلى العقد السياسي ـ الإسلامي» للباحث المغربي حسن فورات [2015، وصدر بالفرنسية]، ونضيف كتاب «الدولة المستحيلة» للمفكر الفلسطيني، وائل حلاق الصادر بالإنجليزية في غضون العام 2005، قبل صدور ترجمته للعربية خلال العام الماضي. [هناك دراستان حول هذا العمل في مضامين هذا العدد]، ولائحة عريضة من الإصدارات والأبحاث والصادرة عن مختلف المرجعيات والفكرانيات/ الإيديولوجيات.

على عادة مجلة «أفكار» ــ ولو أن أغلب مواد ملف هذا العدد المُخصّص لمفهوم «الدولة الإسلامية»، جاءت تتمة لملف العدد الماضي المُخصّص لموضوع «الدين والسياسة» ــ فقد تعَمدنا عدم تحديد محاور، بله تحرير أرضية للموضوع، من باب فسح الباب التأملي/ البحثي على مصراعيه.

وواضح أن هذا الملف مجرد محاولة في تغذية النقاش البحثي/ المعرفي حول المفهوم، ومساهمة في إطالة عمر هذه الأبحاث والاجتهادات اللصيقة بعدة تحديات فكرية ودينية وسياسية، وبالتالي تحديات حضارية تمر منها المنطقة، وتتطلب، من باب «أضعف الإيمان»، انخراط الأقلام البحثية في الموضوع/ المفهوم وغيره.

والله ولي التوفيق.

a f k a r

إشراقات

يومُ «الشقائقِ»... لحظةُ تفكيـــر

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // كاتب وباحث

«إنمَا النساءُ شقائقُ الرجالِ»

حديث شريف

ثمة، فيما أرى، رؤيةٌ تُؤطر ما يعرف بـ «الأيام العالمية»، لا يستحضرُها أغلبُ من يُنكر على «العالَم» أن يُخصص يوماً للاحتفال والاهتمام بموضوع معين، هو أولى أن يكون، في انتقادِ المُنكِرينَ، انشغالا دائما لا احتفالاً موسمياً. مناطُ هذه الرؤيةِ تخصيصُ الموضوع المحتفى به بعنايةٍ خاصة خلال موعدٍ سنوي محدّد. هذه العنايةُ هي ما يمكن أن نسميه «تفكيراً» بالمعنى العميق والبحر لهذا الاصطلاح، مما يجعلُ من الاحتفالِ بموضوع مُعَينٍ إخراجًا للاهتمام به من تشتت المقاربات والإغراق المُفرط في التفاصيل والمعالجات المنفصلة لأسئلته إلى جمعِ النظر «العالمي» فيه، تأملا وتقييماً وتساؤلا عن المسارات والمآلات.

ومن ثم فـ«اليوم العالمي» لموضوع معين معناه، «جَمعُ الهِمة» وإعمالُ «الفِكرة» في هذا الموضوع إذا استعرنا مُعجمَ الصوفية. وهو أمر نحن أحوج ما نكونُ إليه في ظل «تسارع الزمن» وطغيان التقنية واستئساد اليومي في اعتقال الفعل والحركة، بحيث تأسرنا الملابساتُ المتسارعة، وتتقاذفنا الأخبارُ العاجلةُ وضغوطُ التفاصيل، وتُنهكنا سيادةُ عقل استهلاكي حسابي نفعي لا يمنحُ للفكرَ فُسحةَ تأمل أو سَنحةَ تدبر، تُخرج الفاعلين الاجتماعيين من حمأةِ «الفعلِ» إلى تأمله و«التفكير» في مُوجهاتِ واتجاهاتِ سَيرِهِ واحتمالاتِ مآلاته.

هكذا أفهمُ «الأيامَ العالمية»؛ إنها لحظةٌ يُوحِّد فيها العالَمُ المتعدد، لغاتٍ وثقافاتٍ وسياساتٍ ومصالحَ وآفاقَ، وجهَتَه التأمليةَ والتفكيريةَ في موضوع «الاحتفال». إن هذه الأيامَ، من ناحية أخرى، علامةٌ من علامات الزمنِ المعاصرِ الذي أضحى فيه مُمكناً التفكيرُ «عالمياً» في مسألة معينة؛ أي التفكيرُ في سؤال مشترك بطرق مختلفة، وبلغات متعددة، وفي سياقات ثقافية واجتماعية متنوعة؛ لكن في زمن فيزيقي مُوحَّد أو قل متفق عليه. هذا أمر جديد لا أثر له في أزمنة ما قبل عصر العلم والتقنية. لذا يجب فهم هذا «الاحتفال» وفق هذا المنظور، لا وفق ما يُعرف في لغتنا الصحافية بـ«الحملات الموسمية»، بما تُفيده من إكثار القيل والقال في موضوع الاحتفال، لغواً وبهرجةً وتهريجاً، و بانصرام اليومِ المحتفى فيه يُحشر الموضوعُ في غيهبِ النسيانِ إلى الموعد - أو إلى اللغو- السنوي القادم. فالمُنكرون على تقليد

«الأيام العالمية» مُحقون من حيث إنكارهُم لهذا الابتذالِ في الاحتفال، لا من حيثُ إنكارُ الرؤيةِ المبسوطة والمؤطِّرة فلسفيا لهذه العلامةِ من علامات الزمن المعاصر، وهذا المجلى من مجالي مفهوم «العالمية» فيه.

من هنا نتساءل: ماذا يعني اليومَ التفكيرُ في «المرأة والإسلام»؟ وما الذي يشير إليه هنا، معرفياً، حرفُ «الواو» الواصلُ بين جنسٍ بشري ودين؟ وأي دلالات مُضمَرةٍ في العطفِ يحتملُها هنا التفكيرُ؟

ربما لزمنا التمييزُ بين أمرين: التناولُ الفكري لـ «المرأة في الإسلام»؛ و«التفكيرُ في المرأة إسلامياً»، إذ الأولُ يُشير إلى المدى الذي وصله وعيُنا في إدراك «مكانةِ» المرأة في «الإسلام»، وتدقيقا «مكانتها» في أنماط الفكر الإسلامي وتصوراتِه حول المرأة انطلاقاً من القرآن الكريم والسُّنة النبوية وذخيرةِ الإرث المعرفي الإسلامي. وهذه الأنماط تتوزع اليومَ، إجمالاً، بين نَظَرٍ تقليداني ما يفتأ يُراوح مَكانه، بهذه الدرجة أو تلك، تأصيلاً وتعليلاً وتأويلاً لقضايا «القوامة» و«التكريم» و«الضرب» و«الشهادة» و«نصيب المرأة في الإرث» وموقعها في «أحكام الأحوال الشخصية» ومعنى كونها «ناقصةَ عقل ودين» وكونها «عورة».... إلخ؛ وبين نَظَرٍ تَغْرِيبيّ، متفاوتِ المستويات، يرومُ بعضُ أهله التحررَ من «النصوص التأسيسية» بدل التحررِ بها، وهو ما يُجلِّي عجزاً سافراً عن صياغة نظر فقهي تنويري قادرٍ على معالجة القضايا المشارِ إليها انطلاقاً من مكان معرفي مغاير لموقِعَي الدفاع والتبرير أو الاتهام والتشرير؛ مكانٍ معرفي يتيح إمكانَ اجتهاد مَقاصدي مُعاصر، قابلٍ لأن يُفجِّر من داخلِ «النصوص» ما به تتحقق غاياتُ «الرفقِ بالقوارير»، والاستجابة لوصايا الرسول الكريم بتكريم و«إكرام» النساء، ومعاملتهن معاملة «الشقائق» لا معاملة الاسترقاق المعنوي أو الوأد الرمزي، تلك المعاملة التي يتواطَأ ضمنيا حولها نظرٌ فِقهي ذكوري اجتراري ينتحل اسم «الدين» و«الشريعة»، وآخر تغريبي استباحي استهلاكي ينتحل اسم «التحرر» و«الحداثة».

هذا التقاطب الحاد بين النَّظرَين، وإن كانت بينهما محاولاتٌ توفيقية معزولة ومحدودةَ التأثير، وعجزُ علمائنا عن صياغةِ وإطلاقِ تيارٍ فكريّ تنويري إسلامي يتحرر من «العقلين» أو «الاعتقالين» معا، بحيث يُحقق المقاصدَ النبويةَ الكريمةَ في إنقاذ النساء من الوأد الرمزي، وإيلائهن مقامَهن كشقائقَ للرجال في شروط زمننا المعاصرِ، مثلما تقتضيه سُنَّةُ الصيرورةِ والتحول في الخَلق كما أودعها فيهِ الحقُّ؛ ذاك التقاطبُ وهذا العجزُ جعلا المسلمينَ غيرَ قادرينَ على التفكيرِ بفعَّالية في المرأة إسلامياً، أي الخروج من نطاق التفكير الحصريِّ في المرأةِ المسلِمَة إلى نطاقِ استلهام القيمِ الإسلامية الكونية في معالجة أسئلة مُحرقة ومحيِّرة حول الأسرةِ عالمياً وحولَ موقع المرأة فيها تحديداً؛

أفكر هنا، تمثيلاً، في قضايا الزواج المثلي، واستئجار الأرحام، والتخصيب الاصطناعي لغير الأزواج،

ماذا يعني اليومَ التفكيرُ في «المرأة والإسلام»؟ وما الذي يشير إليه هنا، معرفياً، حرفُ «الواو» الواصلُ بين جنس بشري ودين؟ وأي دلالات مُضمَرةٍ في العطفِ يحتملُها هنا التفَكيرُ؟

إشراقات.

إنه ظمأٌ للتحقق بنَفَس إيماني تجديدي؛ من خلاله يَستنطقُ علماؤنا الوحيَ بلغة وأسئلة وانشغالات وعلوم عصرنا، ونَفهمُ عبرهُ بحقٍّ معنى أن يكونَ المصطفى صلى الله عليه وسلم «نبياً لزماننا».

والتحوّل الجنسي، والأمومة بالتبني .... إلخ؛ بحيث يكادُ يغيبُ التفكيرُ الفلسفي الإسلاميُّ – لا الفتاوى الفقهية - في هذه القضايا، وفي صلبها المرأةُ، بما يقدِّمُ اقتراحاتٍ فكريةً عميقةً حول الكائنِ أو الوجودِ البشري في ظل هذه الرهاناتِ المستقبليةِ ذات الخطرِ الفادحِ المُحدق بالإنسانِ والأديانِ، وبالفطرة والطبيعة.

إن اليوم العالميَّ للمرأة، إذن، فرصةٌ للتفكير في مثل هذه الآفاقِ في المجتمعات الإسلامية، وتعيينا في المرأةِ -»في الإسلام» أو «إسلامياً»- من حيثُ كونُها شقيقةً للرجل في صناعةِ المستقبل الكوني البشري. كما أن هذا اليومَ فرصةٌ لتجديد الدعوةِ إلى الإصغاء للقرآن الكريمِ ولـ «صوت» المصطفى صلى الله عليه وسلم بأُذن العَصرِ، فثمة في الكلامِ الإلهي والأسوة النبوية، ما يضيءُ مسيرَنا وينيرُ حيرتَنا التي علينا أن نبحثَ لها عن طمأنينتها الإيمانيةِ الخاصة، والتي قد تختلفُ جذرياً عن الأشكالِ التاريخية للطمأنينةِ التي اهتدى إليها أجدادُنا في فقههم وعلم كلامهم وتفسيرهم خلالَ عهودٍ سابقة. فعَن حَيرتِهم كان جوابُهم وتلك عبقريتُهم وسرّ ازدهار حضارتنا في حقبةٍ تاريخية معلومة، وعن حيرتِنا الراهنةِ ينبغي أن نستشيرَ كلامَ ربنا ونستنيرَ بهِ وبنبراسِ نبينا؛ ونُحاورَ علمياً ونقدياً مَعارفَ أجدادِنا، بحثاً عمَّا يُطمئننا ويحفظُ جوهرَ إيماننا في ظل خصوصيةِ «عالميتنا» وأسئلة زماننا.

إنه ظمأٌ للتحقق بِنَفَس إيماني تجديدي؛ من خلالِهِ يَستنطقُ علماؤنا الوحيَ بلغةِ وأسئلة وانشغالات وعلومِ عصرنا، ونفهمُ عبرهُ بحقٍّ معنى أن يكونَ المصطفى صلى الله عليه وسلم «نبياً لزماننا» على حد عنوان، مؤَلف الكاتبة البريطانية كارين أرمسترونج Karen Armstrong: «Muhammad: A Prophet for Our Time».

*** أخرجه الإمام أحمد في باقي «مسند الأنصار» من حديث أم سليم بنت ملحانبرقم 5869، والترمذي في «كتاب الطهارة، باب ما جاء فيمن يستقيظ فيرى بللاً ولا يذكر احتلاما» برقم 105، وأبو داود في «كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البله في منامه» برقم 204.**

لنُنَظف نظاراتنا من الغبـــار

لطيفة الحياة // باحثة

جاء في الأثر أن سيدة وزوجها كانا يجلسان في بيتهما يشربان الشاي، فإذا بها توجه نظراتها نحو النافذة لترى جارتها تنشر الغسيل في حديقة منزلها. ضحكت وهي تطلب من حبيبها الالتفات خلفه قائلة: أنظر إلى غسيل جارتنا كم هو متسخ. فيبدو أن المسكينة لا تجيد عملية الغسل والتنظيف. التفت الزوج إلى النافذة، ولأنه كان قريباً منها مد يده فمسح بأصابعه زجاجها ثم ابتسم وقال: يبدو يا حبيبتي أن زجاج نافذتنا هو المتسخ وليس غسيل جارتنا.

هكذا نحن في تفاعلنا مع العالم الخارجي المحيط بنا من كل الجهات. نسارع إلى تقييم الآخرين وتصنيفهم، بل نصل أحياناً حد محاكمتهم دون أن نخجل من أنفسنا أو نشعر بالحرج من فعلنا هذا.

أعتقد أننا ورِثنا ثقافة سلبية حولتنا إلى كائنات مستكبرة تعاني تضخماً في الأنا، لأنها تتوهم أنها الأعلى والأفضل، ولذلك تنظر لكل شيء من فوق.

كائنات لا تكاد تجيد سوى التعالي التفاضلي الذي اختصره القرآن في قول ابليس: (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) وقول فرعون: (أَنَاْ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ).

نحن أشبه بـ»فراعنة»، متعالون في الأرض ومستكبرون أيضاً، نتهرب من مسؤولية جهاد النفس بالاختفاء وراء شعارات «الجهاد في سبيل الله» الذي نوجهه نحو الآخر الخارجي.

لقد تعالينا حتى أَلَّهْنَا أنفسنا فنَصَّبْنَها رقيباً على الناس، بحيث أصبحنا قضاة نقاضيهم من موقع الأعلى والأكبر التي هي من سمات الله خالقنا جميعا.

نزايد على العالم بأننا الأمة الخيرية التي تنشر الإسلام والإيمان، وهذا أمر منصوص عليه فعلاً في نصوصنا الدينية المؤسّسة لهويتنا، بينما واقعنا بعيد عن مقتضى هذه النصوص، وبدل أن ننشغل بتنظيف زجاج نوافذنا، نحكم على غسيل جارتنا بأنه متسخ. وبدل أن ننشغل بتطهير نجاسة أعماقنا،

ورثنا ثقافة سلبية حولتنا إلى كائنات مستكبرة تعاني تضخماً في الأنا، لأنها تتوهم أنها الأعلى والأفضل، ولذلك تنظر لكل شيء من فوق.

إشراقات.

نصف غيرنا بالنجس. فلماذا ابتلينا بهذه السلبية؟ ولماذا نتهرب من معرفة ذواتنا بمحاكمة غيرنا؟
أعتقد أن انشغالنا بمراقبة ومحاكمة الآخرين أشبه بالهروب من مسؤوليتنا الوجودية نحو أنفسنا. هروب نواري به فشلنا في السفر نحو الأعماق، لأننا عاجزين كل العجز عن الغوص في داخلنا بحثاً عن كينونتنا. هذا البحث هو الذي سوف يجعلنا نتيه في رحلة استكشاف الذات وتطهيرها من النجاسة التي تعلق بها فتشوش عليها، بأن تحول دون تفاعلها الايجابي مع الكون.
هذا البحث هو الذي سيجعلنا نشعل شعلتنا أولا فننير أعماقنا، مما يمكننا من نشر الضوء والنور حولنا.
هذا البحث هو الذي سيجعلنا نعتكف على التغيير الداخلي ومجاهدة تلك الأنا المتعالية المتكبرة التي تسكننا وتتحكم في نظرتنا للآخر.
هذا البحث هو الذي سيجعلنا مشرقين ننير الناس بنورنا الذي يصلهم حيثما كانوا، بحيث نتناغم مع الشمس التي تشرق فترسل أشعتها لتنير العالم ومع الشجرة التي تثمر لتغذي الناس.
متى انشغلنا بذواتنا، أحببناها فامتلأنا محبة وبهجة، مما سيجعل الحب صلاتنا لأنه طاقة تنبع من أعماقنا لا عبارات منمقة وجافة تتغنى بها ألسنتنا.
متى انشغلنا بذواتنا بحثنا عن ماهياتنا، فأدركنا أن العالم بأسره اجتمع فينا، كقطرة الندى التي فيها اختفى المحيط حتى أصبحت بلا حدود.
متى انشغلنا بذواتنا أدركنا أن لا حدود تفصلنا عن بقية المخلوقات المتنوعة والمختلفة والمتعددة، إذ لا وجود للآخر المنفصل عنا.
متى اشتغلنا على ذواتنا أدركنا أنه لا وجود لشخص سيء وإنما هناك سلوك سيء، كما أنه لا وجود لشخص جيد وإنما هناك سلوك جيد، سلوك حسن، خلُق حسن.
متى انشغلنا بذواتنا ربحناها فربحنا العالم معها، لأننا لم نعد نجهلها.

متى اشتغلنا على ذواتنا أدركنا أنه لا وجود لشخص سيء وإنما هناك سلوك سيء، كما أنه لا وجود لشخص جيد وإنما هناك سلوك جيد، سلوك حسن، خُلُق حسن.

ثقافة الاعتراف

ثقافة الاعتراف .

قراءات في السوسيولوجيا النقدية لعالم الاجتماع مصطفى محسن

حسن علوض // باحث في قضايا التربية والتكوين. الرباط

التأم بمقر «جمعية التربية والتنمية» بالرباط، لقاء فكري هام حضرته نخبة نوعية من الأكاديميين والمربين والمثقفين والمهتمين، وتمحورت أشغاله حول تقديم ومناقشة الكتاب الجماعي القيم، الموسوم بالعنوان المبين أعلاه، والصادر مؤخرا عن «منشورات عالم التربية»، بالجديدة، الطبعة الأولى، 2015، 415 صفحة من الحجم الكبير)، والذي يضم مجموعة هامة من الدراسات والقراءات في أعمال وفكر عالم الاجتماع والباحث التربوي مصطفى محسن، الذي كان بدوره مشاركا في هذا الملتقى الفكري.

وهكذا، تدخل، في بداية اللقاء، ذ. خليفة الخصاصي، الكاتب العام للجمعية، مرحباً، أولاً، بالحضور شاكراً ومثمناً لمشاركتهم الوازنة في هذه الندوة المتميزة، ثم منوهاً، ثانياً، بقيمة وراهنية هذا المصنف / الجهد الجماعي المشكور، وكذلك بالمبادرة الفكرية والتربوية الدالة لمعديه وكل المشاركين في تأليفه من مربين وباحثين وأكاديميين وغيرهم، مساهمين بذلك في التعريف بالإنتاجات السوسيولوجية والتربوية والفكرية الرائدة مغربياً وعربياً، وأيضاً في الترسيخ لـ»ثقافة الاعتراف» في مجتمعنا، والتي يعد الأستاذ مصطفى محسن نفسه من بين أبرز «الدعاة « إليها، وممارستها في التفكير والسلوك .

ثم استلم الكلمة، بعد ذلك رئيس الجلسة ومسؤول فرع الجمعية بالرباط، د. محمد أبو عبدالله، الأستاذ الباحث في علوم التربية بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط سابقاً، فقدم عرضاً وافياً حول أهمية الندوة وموضوعها وأهدافها وما ينتظر منها من تنشيط لحوار ثقافي وسوسيولوجي وتربوي ناضج مفيد.

ومن أهم ما جاء في هذه الورقة التمهيدية الموجهة ما يلي :»أعتقد أنني لست في حاجة إلى الترحيب بكم فى رحاب جمعية «التربية والتنمية» لأنكم أصبحتم جزءا من هذه الجمعية التى شرفتموها بحضوركم الوازن هذا ومساهماتكم في أنشطتها الثقافية والعلمية في مناسبات مختلفة. كما أنني لست في حاجة،أيضا، للتعريف بكم، إذ المعروف لا يعرف كما يقول النحاة، خصوصا وأنتم محفوفون، في هذه الجلسة العلمية التكريمية البهية بنخبة متميزة من الباحثين الاكاديميين، ومن مريديكم، ومحبيكم، وأصدقائكم المهووسين بمشروعكم الفكري النقدي الجاد الطموح، والمهمومين بقضايا ومجالات التربية والثقافة والتنمية والاجتماع، والشغوفين بجهودكم المحمودة باحثاً، ومربياً وانساناً، لعب دوراً رائداً في المساهمة في بناء «فكر تربوي وسوسيولوجي» نقدي حواري، دائم لمسارات ومشاريع التنمية والتحديث والإصلاح في بلداننا العربية»، مضيفاً أن «كتاب نحو سوسيولوجيا نقدية للتربية والثقافة والتنمية»، يستحق قراءات وقراءات، ولأن المحتفي به من علماء الاجتماع المغاربة المرموقين وطنياً وعربياً.

كما توقفت الكلمة عند أخلاق المحتفى به، برؤيته الثاقبة والشمولية لأهم المجالات المعرفية، وبصرامته المنهجية، وأناقته في اللغة والعرض وأسلوب الخطاب، وعمق طروحاته السوسيولوجية والفكرية المجددة.

أما كلمات فريق التنسيق وإعداد الكتاب، فتضمنت بداية كلمة حسن علوض ، والذي ذكر بمحتويات الكتاب الذي يتضمن سوى مجموعة من البحوث والقراءات المختارة والمحدودة، وهي جزء من مساهمات كثيرة لم تتمكن لجنة التنسيق لإكراهات فنية من نشرها، والتي لها علاقة بالإسهامات الفكرية للأستاذ المحتفى به، مضيفا أن عالم الاجتماع مصطفى محسن، ومن خلال مضامين هذه القراءات والمقاربات، مهموما بالسؤال من خلال البناء والطرح والاستشراف في مجالات التربية، والمعرفة، وتطور السلطة، وقضايا التعريب، مروراً بالانشغال بحقل سوسيولوجيا السياسة، ووصولاً إلى معضلة التخلف بأورامه المزمنة؛ ومعيقات التنمية والتغير الاجتماعي، بالإضافة إلى المخاضات العنيفة التي يعيشها المجتمع المغربي والعربي في مواجهته لتغيرات المد العولمي .كما كان يرفض النظر إلى الظواهر الاجتماعية من منظور جاهز، لذلك نجد فكره يمتح من مرجعيات شتى، ومنظورات متنوعة وفقته بحق في وسم منهجية اشتغاله بـ»النقد المتعدد الأبعاد» الذي هو مقاربة نظرية ومنهجية نوعية لبعض قضايانا التربوية؛ والثقافية، والسوسيو حضارية المتعددة».

أما كلمة ذ.رشيد جرموني فقد جاء فيها أن كتاب «نحو سوسيولوجيا نقدية للتربية والثقافة والتنمية: قراءة في فكر وأعمال عالم الاجتماع مصطفى محسن» والذي صدر عن سلسلة «عالم التربية» وذلك في سنة 2015، يندرج في سياق التأسيس لثقافة الاعتراف، وتكريسا لجهود الباحثين في شتى الحقول المعرفية، وذلك من أجل إقامة تجاسر بين الأجيال، خصوصاً ونحن نشهد في المغرب وفي العالم العربي، إقبالاً متزايداً على البحوث والأعمال السوسيولوجية. وثانياً لأن أعمال الأستاذ «محسن» غطت أكثر من ثلاثة عقود ممتدة من العطاء والبحث في مجالات علمية ومعرفية مختلفة ومتنوعة، شملت التربية والثقافة والشباب والمرأة والتعريب والعولمة والتنمية وحركات الربيع العربي والمؤسسات السياسية وأسئلة الانتقال الديمقراطي وخطاب الاصلاح في شموليته وتعدديته وامتداداته في الوطن العربي.

ولعل ما يشدك في هذه القراءات، أنها جاءت عفوية وبتلقائية، وبدون علم المؤلف أحيانا، والتي جمعت أجيالا مختلفة من الباحثين، سواء الذين ينضوون تحت «قبيلة السوسيولوجيا» أو خارجها من الباحثين في الحقل التربوي والتعليمي والبيداغوجي، وخاصة من «آل التخطيط والتوجيه التربويين»، على اعتبار أن الأستاذ «محسن» شغل منصب أستاذ للتعليم العالي بهذا المركز العتيد بالمغرب (مركز التوجيه والتخطيط التربوي) بالرباط، والذي خرج أجيالا متلاحقة من الموجهين والمخططين والتربويين اللامعين.

ولهذا تبلورت فكرة تجميع هذه القراءات في مؤلف جماعي، ضمن عدة مفاصل، تشرح «المشروع الفكري والسوسيولوجي» عند ذ. محسن. وهذا الأمر قد لا ينتبه له الكثير من القراء الأوفياء للأستاذ «محسن»، كونه –وهو يكتب ويؤلف وينشر- إنما كان يفعل كل ذلك، وفق «رؤية نظرية وفكرية» تحكمت في عمل الباحث، وقد سبق لنا شخصيا أن نشرنا كتاب مستقلا عن جوانب من هذا المشروع، وفي عملنا المتواضع، «في النقد المتعدد الأبعاد: قراءة أولية في المشروع الفكري للسوسيولوجي

ثقافة الاعتراف.

المغربي مصطفى محسن»، والصادر عن مجلة «مقاربات»، سنة 2014. وهو عربون وفاء وتقدير متواضعين، لعله يكون لهذا الباحث الذي بصم بمسيرة عمله السوسيولوجي، صفحة مضيئة في تاريخ السوسيولوجيا المغربية.

وأما مداخلة الأستاذ خالد امجيدي، فقد استهلها بتقديم الشكر الجزيل إلى أستاذه مصطفى محسن، الذي تربطه به صلة كبيرة، حيث أعجب بكتاباته قبل أن يلج مركز التوجيه والتخطيط التربوي، سنة 1996، وتأثر بفكره التحليلي ومقارباته النقدية، وبمنهجه المميز في معالجة القضايا والمسائل السوسيولوجية والتربوية، وكذلك بجمالية لغة كتاباته وعمقها، وخطابه السلس الذي ينم عن اطلاع واسع على مجال اشتغاله، وعلى نظريات ومفاهيم ومناهج علوم التربية، وسوسيولوجيا التربية بالذات. مما يبرز قدرته الكبيرة على التعبير عن مفاهيمها وتبليغ مضامينها، وهو عارف بما يلزم عنها من مداخل ونماذج وأطرا معرفية ومقاربات تنموية وإصلاحية.

وبعد أن تدخلت مجموعة إعداد وتنسيق الكتاب الجماعي، موضوع هذه الندوة، أعطيت الكلمة لبعض الأكاديميين المرموقين الحاضرين، حيث قدم د. مصطفى حدية الأستاذ الباحث في علم النفس الاجتماعي والعميد السابق شهادة معبرة، ركز فيها متانة العلاقة المعرفية والإنسانية التي ربطت بينه وبين الأستاذ مصطفى محسن على امتداد عقود عديدة سابقة. وهي مدة صداقة تشاركا فيها معا مطامح البحث والعطاء، وهي هموم العمل الثقافي والتربوي، وتحديات تأسيس «المجلة المغربية لعلم النفس» في مستهل تسعينيات القرن الفائت، ثم التعاون المتواصل لاحقا من أجل تنظيم وإنجاح عدة (ندوات وموائد مستديرة) أثمرت الكثير من البحوث والدراسات السوسيولوجية والسيكولوجية والتربوية العميقة المتميزة، التي تم جمعها ونشرها في عدة كتب قيمة ضمن إصدارات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

ومن أهم ما تضمنته شهادة ذ. حدية إشادته بالقيم والمبادئ والأخلاقيات العلمية والإنسانية للأستاذ مصطفى محسن، وكذلك بفكره المبدع الرصين، وبـ«مشروعه السوسيولوجي النقدي الحواري المتعدد الأبعاد»، الذي أعطى لدراساته ومؤلفاته مكانة فكرية رائدة مؤسسة، ومنحها حضوراً وازناً بين الكثير من الأكاديميين والباحثين والمربين، مما جعلهم يعتمدونها مصادر أساسية في التكوين والتدريس بعدة مؤسسات جامعية وتكوينية بالمشرق العربي، وهو ما لاحظه ذ. حدية حينما كان منتدبا للتدريس والتأطير في بعض جامعات دول الخليج العربي، أو أثناء زياراته لبلدان عربية مختلفة .

وكان أبرز ما اختتم به ذ. حدية كلمته / شهادته هذه هو إعلانه عن تبنيه شخصيا لمشروع «عمل جماعي باللغة الفرنسية»، بالدراسة والقراءة والتحليل، المؤلفات السوسيولوجية والتربوية والفكرية

مصطفى محسن: الظرفية الحرجة التي تعيشها بلداننا في حاجة أكيدة إلى «ربيع تربوي علمي» هادئ وناعم، قائم على استراتيجية نهوض تربوي ثقافي وحضاري وطني وقومي.

للأستاذ مصطفى محسن وذلك تعريفا بمضامينها وطروحاتها المجددة.
ثم استلم الكلمة، بعد ذلك، ذ.عبد الكريم بلحاج، الأستاذ الباحث في علم النفس الاجتماعي، فركز في عرضه الدقيق، على «الرؤية المنهجية» المؤطرة لفكر المحتفى به – تبين له أن مفهوم «المسألة» قد احتل مكانة محورية ضمن «الجهاز النظري المفاهيمي والمنهجي النقدي»، الذي يوظفه الباحث. وهكذا فإن مفاهيم: «المسألة التربوية، والمسألة الشبابية، والمسألة التنموية، والمسألة النسائية، والمسألة السياسية، والمسألة الديمقراطية، والمسألة الاجتماعية، ليست، في إطار هذا الجهاز آنف الذكر، مجرد تعبيرات أسلوبية تم التعود على استعمالها في أسلوب الباحث السلس القوي البليغ، وإنما هي، حسب، د. بلحاج، تأكيد على «الطابع النسقي» التكاملي، للمنظور الذي من خلاله وعبره، تتم عمليات التفكير والتحليل والتفسير والتأويل والنقد وتقديم التصورات والأفكار ورؤى الواقع المبحوث: إدماج الشباب، قضية المراة، إشكاليات الهوية والثقافة وحوار الحضارات، معضلات التحول التنموي الحداثي الثوري والديمقراطي في الوطن العربي ...إلخ.
ولم يفت د. عبدالكريم بلحاج أن يستحضر، في ذاكرة علاقته بعالم الاجتماع مصطفى محسن، صورته وهو يقتعد كرسيه في أحد الأماكن المحببة والمخصوصة لديه بـ»مقهى باليما» في الرباط، صورته وهو يتامل او يكتب، أو وهو محفوف بثلة من طلبته أو مريديه. إنها جلسة عمل فكري منتج وليست مجرد اداة لقتل الوقت وترجية الفراغ، رمزية الصورة والإنسان والمكان هذه، يغدو تناغمها في هذا الوضع «علامات دالة» مُعبرة، موحية بـ»مناخات مائزة» يضفيها على الأمكنة والأزمنة والأوضاع مفكرون وفلاسفة ومثقفون ومبدعون أفذاذ من عيار ذ.مصطفى محسن، المثقف متعدد الأبعاد.
وواصلت هذه النخبة من الأكاديميين تقديم شهاداتها بتدخل د.رشيد بكاج الأستاذ الباحث في علم الاجتماع، والذي نبه فيه إلى أهمية حضور «البعد الإبستمولوجي ـ المعرفي» في «المنظور النقدي المتعدد الأبعاد»، الذي يعتمده ذ.مصطفى محسن مرجعية موجهة لآليات اشتغال نسقه الفكري، ونقده التفكيكي لمنظومات المفاهيم والنظريات والمناهج ونماذج التحليل والتفسير، وكذلك لانساق القيم والتبادلات والعلاقات والتفاعلات المادية والرمزية في المجتمع، باحثاً عن الآليات السوسيولوجية والابستمولوجية الفاعلة في إنتاجها وإعادة إنتاجها في التفكير والممارسة، ومن ثم فإن ذ.مصطفى محسن – يضيف ذ. بكاج – هو ابستمولوجي إضافة إلى كونه سوسيولوجيا متميزا في إنتاجه وحضوره . ولذا، فإن الاشتغال، في أعمال وقراءات قادمة، على هذا البعد « الابستمولوجي « في فكر هذا الباحث يعد مدخلا مقاربيا مفيدا للتعرف على جوانب وأبعاد ومكونات جديدة «فلسفية وسوسيولوجية ومعرفية» دالة ومحورية في المنجز الفكري المتميز الأصيل لمصطفى محسن .
ولم يفت، الحاضرين المهتمين أن يكون لمشاركتهم صوت وآراء في هذه الندوة، التي تحولت إلى ما يشبه «المائدة المستديرة» المفتوحة للتدخل والنقاش الحر. وفي هذا الإطار جاءت مداخلات وشهادات طلاب ذ. محسن من خريجي «مركز التوجيه والتخطيط التربوي»، وكذلك بعض قرائه والمهتمين بفكره .وهكذا تدخل كل من السادة : ذ. بوعزة العسري، مفتش التخطيط التربوي وعضو طاقم التدبير بالمركز، وذ. حسن الحكيم، مفتش التخطيط التربوي، واستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية

والتكوين بالرباط، وذ. مصطفى بولحيا، مستشار في التوجيه التربوي، وتلا هؤلاء كل من ذ. احمد بناصر، أستاذ الفلسفة بسلا والفاعل الجمعوي والثقافي والتربوي النشط، ثم ذ. جلول الغرسلي الناشط النقابي والجمعوي من مدينة تمارة ، حيث ركز جل أطر التوجيه والتخطيط التربوي في شهاداتهم على ما استفادوه من مصطفى محسن، تكويناً وتأطيراً وإشرافاً.

أما ذ. أحمد بناصر فقد اثار انتباه الحضور إلى ما يعتبره بعدا اساسيا في المشروع أو المسار التربوي والفكري لمصطفى محسن، يتمثل في كونه ليس فقط عالم اجتماع أو مفكرا ذا جودة وغزارة في الإنتاج والإبداع، وإنما هو، بالإضافة إلى ذلك وبالتناغم معه «مثقف عضوي» منشغل على الدوام بقضايا ومشكلات مجتمعه، التربوية منها والسياسية والاقتصادية والسوسيوحضارية الشاملة، مدافع مستميت، عن قيم الحق والخير والجمال ن وملتزم، كافضل ما يكون «الالتزام الثقافي» بالمبادئ النبيلة والقضايا العادلة للأمة والوطن والإنسان، ومساهم بذلك في التأسيس لـ»ثقافة تنوير عربي» مؤصل.

وأما ذ. جلول الغرسلي، الناشط النقابي والجمعوي، فقد نوه في كلمته بالدعم المتواصل للأستاذ لأنشطة وفعاليات وجهود المجتمع المدني من جمعيات وأحزاب ونقابات وهيئات ثقافية ...مما يستحق عليه الشكر والتقدير.

وبعد انتهاء مداخلات وشهادات الحضور، جاء دور الرسالة المعبرة الصادقة التي بعث بها إلى الندوة د.عبد الكريم غريب، مدير (مجلة عالم التربية) وناشر الكتاب، والتي تفضل بتلاوتها رئيس الجلسة : ذ. محمد أبو عبدالله. وكان أهم ما جاء فيها هو ما يلي: «يشق علي كثيرا أن تختطفني ظروف قاهرة فلا أشارك بشكل مباشر في هذا العرس الثقافي العلمي، الذي خصص لقراءة المؤلف القيم الذي أنجزته ثلة من المفكرين المغاربة حول العلامة الأستاذ مصطفى محسن، المربي وعالم الاجتماع المتألق الكبير»، وأضافت الكلمة أن «الفقيه مصطفى محسن، يشكل في مجتمعنا المغربي، وربما حتى على الصعيد العربي، شخصية فذة ومتميزة؛ لكونه يقبل على العلم من أجل العلم، ولكونه ينشر المعرفة من أجل المساهمة في تقدم مجتمعنا والمجتمعات العربية جمعاء؛ و بالتالي، فهذا النوع من الشخصيات – حسب خبرتنا ــ يُعد استثناء في هذا العصر الذي أضحت تهيمن عليه الإمعية والوصولية والانتهازية وحب الظهور والارتقاء عن طريق التسلق والخيانة والسرقة العلمية وغيرها».

وكانت كلمة الختام ــ وهي بمثابة تعقيب عام على اشغال ومناقشات الندوة- للأستاذ مصطف محسن. وقد تناول فيها، بشكل معمق ممنهج، بعض أهم المنطلقات النظرية والمنهجية والاجتماعية التي يتأسس عليها «منظوره النقدي المتعدد الأبعاد»، والتي يعتبرها، في الآن ذاته «خلفية إرشادية» موجهة لأعماله السوسيولوجية والتربوية والفكرية، موضوع قراءات ومقاربات هذا العمل الجماعي

عبد الكريم غريب: يُعدّ مصطفى محسن من الاستثناءات في زمن تهيمن عليه الإمعية والوصولية وحُب الظهور والارتقاء عن طريق التسلق والسرقة العلمية وغيرها.

القيم، الذي هو بالذات محور مناقشات هذه الندوة . ولعل من أبرزها ما ورد، في هذه الكلمة الدقيقة الهامة، ما يلي من ملاحظات وأفكار موحية مركزة، ومما جاء فيها: لقد كان من أهم ما حفزني ــ منذ عقود خلت ــ على الاشتغال بالبحث السوسيولوجي في قضايا التربية والتكوين هو ضعف حضوره في مقاربات هذه الحقول. وذلك قياساً إلى ما كان يعتمد، في أنماط البحث التربوي، من منظورات تخصصية، سيكولوجية أو بيداغوجية أو تربوية أو حتى سياسية عامة. وهي منظورات غالبا ما كان البعض منها- وليس الكل ــ ينحو منحنيات اختزالية تبسيطية ضيقة، لا يستبعد أن تكون لها آثار وعواقب سلبية على مستويات النظرية والممارسة العملية.

كان المقصد الاساسي لنا، إذن، هو تقديم رؤى سوسيولوجية جديدة تساهم، بالأساس، في جهود إنتاج معرفة أدق وأوسع بالأبعاد والجوانب والدلالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية لنظامنا التربوي التكويني.

وحتى يكون هذا الإثراء أكثر فعالية ونجاعة، فإننا – يضيف الأستاذ مصطفى محسن- قد انطلقنا، في مقاربتنا السوسيولوجية لقضايا التربية والثقافة والتنمية، من «منظور نقدي حواري حضاري متعدد الأبعاد «منفتح ــ نظريا ومنهجيا ــ على مجمل نظريات ومفاهيم ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومفتوح ــ ثقافيا وحضاريا- على منومات القيم والمبادئ الإنسانية الكونية.

وباستقرائنا لدروس التاريخ وتجارب الأمم والشعوب والمجتمعات، خاصة المتقدمة منها، تبين لنا جلياً ــ يقول ذ. مصطفى محسن ــ أن المجتمعات التي أسست «مشروعها الاجتماعي والحضاري الشمولي» على «المشروع التربوي الثقافي» وجعلت منه «نواة محورية صلبة» موجهة لـ»مشروعها المجتمعي» الآنف هي التي تمكنت من مواجهة عقلانية لتحديات العصر المعولم الراهن، وكسبت أيضا الكثير من رهانات التنمية والتحديث والتجديد والإصلاح السوسيو تربوي والاقتصادي والسياسي الشامل، المتكامل الجوانب والمسارات، الواضح الفلسفة والأهداف والخلفيات والمقاصد وأدوات النظر والتطبيق .

وفي مختتم عرضه، ذكر الأستاذ مصطفى محسن، بأننا، في هذه الظرفية الحرجة التي تعيشها بلداننا العربية المنتفضة الآن، في حاجة أكيدة إلى «ربيع ثورة تربوية» هادئة ناعمة، قائمة على استراتيجية «نهوض تربوي ثقافي وحضاري وطني وقومي» مخطط معقلن، واع بالأدوار والمهام الخطيرة للتربية والتعليم و»تكوين الإنسان» الذي هو الدعامة المفصلية المحصنة لكل مشاريع ومسارات التنمية والتحديث والإصلاح والثورة والتحول الديمقراطي السليم ...غير أن ذلك يستلزم – حسب رؤية الأستاذ المحاضر – بلورة «إرادة سياسية واجتماعية للتغيير»، يؤطرها «وعي ذاتي فلسفي حضاري وفكري مستقل مطابق»، لمُجمل النخب والقوى والمؤسسات والفرقاء والفاعلين والفعاليات السياسية والمدنية المتعددة ...، بمسؤولياتها وواجباتها ومهامها وأدوارها التاريخية الحاسمة المؤسسة، وذلك من أجل امتلاكها الاقتدار المعرفي والقيمي والاجتماعي والسياسي، الذي يفترض أن يمكنها من تجاوز تهافتها وفشل العديد من «مواثيقها وبرامجها وخططها ومشاريعها الإصلاحية ودساتيرها وترساناتها التنظيمية والقانونية والتشريعية»، مما يظل في مجمله، حبيس «خطاب سياسي» نظري، عصي عن التطبيق، منفصل عن الواقع على أكثر من واجهة وصعيد عملي ملموس.

a f k a r

الملف

الدّولة الدّينية والدّولة المدنية : قراءة في الماهية والمرتكزات

سعيد عبيدي *saidabidi33@gmail.com* // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

منذ العصور الوسطى تعرّض الفلاسفة والمفكّرون للجدل القائم أنداك حول مفهوم الدّولة الدّينية والدّولة المدنية، فالكثير منهم كان يرى أنّ الدّولة المدنية هي دولة القوانين الوضعية المستمدّة من تجارب الإنسانية لتحديد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتعيّين حقوق وواجبات المواطن، وأنّ إرادة الناس وحريتهم هي مصدر كلّ السّلطات ومرجعياتها النّهائية، فهي دولة تقوم على مبدأ المواطنة حسب الكثير من هؤلاء المفكّرين، أمّا الدّولة الدّينية فهي دولة في نظر البعض الآخر تقوم على الدّين وحده كمرجعية أساسية لها، معتبرة إيّاه سبب عظمتها ورقيّها وتقدّمها حتّى قال ميكيافيلي: «إنّ الدّين أقوى مؤيّد للمجتمع المدني وإنّ إتّباع الأنظمة الدّينية هو سبب عظمة الجمهوريات، وإهمال هذه النظم يؤدّي إلى خراب الدّولة، ذلك أنّه إذا انعدم خوف الله من بلد ما، قضيّ على هذا البلد لا محالة إلا إذا دعمه خوف الأمير، وهو خوف يمكن أن يعوّض فترة من الزّمن ما ينقص هذا البلد من خشية الله، ولكنّ حياة الأمراء قصيرة»(1). في هذه الدّراسة سنحاول البحث عن مفهوم كلّ واحدة منهما وبيان الفروق بينهما، كما سنبيّن من خلالها مقوّمات ومرتكزات كلّ دولة.

مفهوم الدّولة الدينية

إنّ الدّولة الدّينية «هي الدّولة التي يحكمها الدّين بالمفهوم الكنسي، والدّولة التي تنشأ لتجمع أبناء الدّين الواحد من كلّ عرق وجنس ومكان»(2)، وفي تعريف أكثر دقّة هي تلك الدّولة «التي يزعم فيها الحكّام أنّهم واسطة بين السّماء والأرض، أو التي يحكمها رجال دين بمفهوم ثيوقراطي، أو الدّولة التي تنشأ على أساس الانتماء لدين واحد»(3).

وقد تُعرّف الدّولة الدّينية عند البعض بالدّولة الثيوقراطية؛ والتي تعني حكم الكهنة أو الحكم الدّيني، وكلمة «ثيوقراطية» كما هو معلوم تتكوّن من كلمتين مدمجتين في اللّغة اليونانية هما «ثيو» وتعني الدّين، و»قراط» وتعني الحكم، وعليه فإنّ الثيوقراطية هي نظام حكم يستمدّ الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطّبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدّين، والذين يعتبرون أنفسهم موجّهين من قبل الإله أو يمتثلون لتعاليم سماوية، وتكون الحكومة بهذا المعنى هي الكهنوت الدّيني ذاته، أو على الأقلّ يسود فيها رأي الكهنوت ويطغى عليها(4).

ويرى الدّكتور محمّد عمارة أنّ الدّولة الدّينية هي الدّولة المقدّسة، والتي تعتبر رأيها السّياسي دينًا، وتجعل المفاصلة بينها وبين مخالفيها مفاصلة بين الكفر والإيمان، وليس بين الصّواب والخطأ(5)، في

حين يرى رفيق حبيب أنّها «الدّولة التي يحكمها رجال الدّين، أو يحكمها حاكم يرى في نفسه القداسة والحقّ في الحكم باسم الله»(6)، وهذا المعنى لا يوجد أصلاً في الإسلام، بل هي نموذج دخيل على الأمّة الإسلامية، فرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رئيس الدّولة ونبيّ الأمّة كان يعلّم أمّته الشّورى فيقول لأصحابه: «أشيروا عليّ»، وقد علم الصحابة في أيّ المواضع يتكلّمون، فإن كان وحيًا ما كان لهم أن يُقدّموا بين يديّ الوحي، وإن كان أمرًا لم ينزل فيه الوحي أبدوا رأيهم ومشورتهم، فهذا الحباب بن المنذر يقول لرسول الله صلّى الله عليه وسلم: «أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرّأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرّأي والحرب والمكيدة»(7).

لقد أجمع معظم الباحثين على أنّ الدّولة الدّينية الوحيدة في العالم إن جاز التعبير بوصفها دولة «هي الدّولة الصهيونية، وعند التّدقيق في ممارسات هذه الدّولة نجدها تدعي أنّها الدّولة الدّيمقراطية الوحيدة في العالم، ويوافقها العالم عل أنّها الدّولة الديمقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط، وهذا رأي جدلي لفكرة اجتماع الدّيمقراطية مع الدّولة الدّينية، ولكن دعني أقول نقطة واضحة ومحدّدة، هي أنّ الفكر الإسلامي لم يعرف مفهوم الدّولة الدّينية رغم ما شاب التّاريخ الإسلامي من مخالفات، وهناك مخالفات لا يستطيع أحد أن ينكرها، ولكن هذه المخالفات كان علماء الدّين الإسلامي وعلماء الشّريعة يتصدّون لها، بل وتعرّضوا إلى الاضطهاد بسبب التّصدّي لهذه المخالفات، ومن هنا أقول إنّ فكرة الدّولة الدّينية عرفت في التّطبيق التّاريخي في مرحلتين، الأولى مرحلة تاريخية وهي دولة الكنيسة في العصور الوسطى بأوربا، والمرحلة الحديثة المطبّقة في الدّولة العبرية الآن، بدون ذلك لم يعرف التّاريخ الدّولة الدّينية»(8).

إنّ الدّولة الدّينية التي تعتبر نفسها واسطة بين السّماء والأرض لم تألفها ثقافتنا العربية الإسلامية «طوال تاريخها منذ ما يقرب 14 قرناً من الزمان، أي منذ ظهور الإسلام، لأنّ الدّولة التي قامت منذ ذلك التّاريخ لم تكن دولة دينية بالمفهوم الوافد من الغرب، رغم وجود حكم وراثي بعد الخلافة الرّاشدة توارثت الحكم فيه عائلات معيّنة، وهو أمر مخالف للرّوح الإسلامية والنّصوص النّبوية التي حذّرت من الحكم العضوض»(9).

وعن خطر قيام حكومات دينية يقول الدكتور العشماوي إنّ الأرض جرّبت الحكومة الدّينية أكثر من مرّة، «على أيدي كهنة الآلهة المتعدّدين في أكثر من مكان، فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة، وجرّبتها على أيدي أحبار اليهود الذين أباحوا باسم السّماء قتل زكريا ويحيى وحكموا بإعدام المسيح، وجرّبتها على يد الكنيسة والملوك والقياصرة أصحاب الحقّ الإلهي، ورأت محاكم التّفتيش وإحراق القدّيسين والعلماء والمجدّدين في المذهب، ورأت شهداء المسيحية الأصيلة في مصر تقتلهم الواسطة الرّومانية التي ادّعت أنّها تحكم باسم السماء، وجرّبتها أمّة المسلمين مع من ظنّوا أنّ الخلافة ظلّ الله على الأرض، وأنّ قولها هو قول السماء، فرأت مبكرا محنة مالك وابن حنبل، ثم رأت حبس وقتل كلّ من اجتهد ليواجه أحداث العصر أو أسطورة الحكم، ثم رأت اضطهاد كلّ مجدّد أخطأ أم أصاب يريد أن يرجع إلى أصل الدّين وليس شكله وقشوره»(10).

إنّ أخطر ما في الدّولة الدّينية هو أنّها تجعل الحاكم يتكلّم باسم الله ولا يجوز مراجعته، وبهذا يفتح الباب واسعا للاستبداد والظلم باسم الدّين، ففي الدّولة أو الحكومة الدّينية هناك حاكم واحد أو كاهن

واحد وهو من يملك مفتاح المعبد وأسرار الغيب، ويملك القدرة على تسمية الحقّ والباطل، والخير والشر، والجمال والقبح، والعدل والظلم، كما يملك القدرة على إعلان الحرب أو السلم والتّحكم في رقاب العباد.
وفي هذا المقام لا بدّ أن نذكّر أنّ هناك من الباحثين من ذهب إلى أنّ الإسلام كغيره عرف الدّولة الدّينية، وهي التي أقامها الرّسول صلّى الله عليه وسلم في المدينة المنورة، لكنّ خصوصياتها القائمة على العدل والتّشاور انقطعت بانتقاله صلّى الله عليه وسلم إلى الرّفيق الأعلى، وقد صاحب ذلك افتقار من يقومون بشأن الحكم من بعده إلى العصمة التي كانت من خصوصياته عليه السّلام، وذلك سيؤدّي لا محالة إلى قيام دولة ثيوقراطية استبدادية لا تسمح بوجود أدنى قدر من المعارضة، وهو نوع من الحكم تجاوزه الزّمن ودخل متحف التّاريخ السياسي.
خلاصة القول أنّ الدّولة الدّينية مصطلح غربي شاع في القرون الوسطى إبّان سيطرة الكنيسة على مقاليد الحياة، وهو مصطلح يطلق في الفكر السّياسي الغربي «على الدّولة الثيوقراطية التي تحكم بالحقّ الإلهي، وهي الدّولة التي تحكم باسم الإله ولا تجوز مراجعتها لأنّها وكيلة عن الله عز وجل، ناهيك عن إقالتها واستبدالها بغيره، هي ذلك النّظام من الحكم الذي يجعل من الدّين والتّفويض الإلهي مصدرا للسّلطة السّياسية، ويدّعي القائمون عليها أنّهم مفوّضون عن الله، وأنّهم ناطقون باسم السّماء ويجب الإذعان لجميع قراراتهم والرّضا بها، دون مراجعة أو اعتراض لأنّ الاعتراض عليها يكون اعتراضا على الله الذي يتحدثون باسمه وهم وكلاؤه على النّاس»(11).

مفهوم الدّولة المدنية

وبعد أن بينّا مفهوم الدّولة الدّينية ننتقل إلى بيان مفهوم الدّولة المدنية باعتبارها في نظر المدافعين عنها مخالفة تمام الاختلاف للدّولة الأولى، فهي في نظرهم دولة لا «تفرض دينا بالإكراه ولا ترفض ديناً بالإنكار، يطلب الأشخاص فيها على اختلاف معتقداتهم واستعداداتهم الاجتماعية والثقافية والدّينية العيش الحرّ الكريم المطمئّن، وأن يكون فيها حقّ الجماعات بالوجود مصاناً، واستقلال الكيّان عزيزاً، والعدل بين الناس شاملاً، وحكم القانون سارياً بضمانة القضاء المستقلّ، كما يكون فيها ضمان العيش المشترك هو ضمان قبول القوانين واحترامها، والسّعي الدّائم إلى أن تكون مواتية للحوار والمشاركة، فتكون تجسيداً لأوامر النّفس والسّيادة، في نصوصها وفي تطبيقها أو تفسيرها، وفي تعديلها أو إلغائها، كما أنّها دولة تؤكّد القانون، تشريعاً لمشاريع حياة الأفراد والجماعات وحماية لتلك المشاريع بقوّة سلطة مختصّة، لها ما لهم من القدرة بقبولهم ورضاهم»(12)، فالدّولة الدّينية بهذا المعنى إذن هي الدّولة التي يحكمها مبدأ الفصل بين السّلطات، ودستور مدني يحققّ المصالح المشتركة لمجموع المواطنين، من دون تمّييز على أساس من الدّين أو الجنس أو العرق(13)، وهي التي تحمي التّوجهات الدّينية، لسبب غاية في البساطة وهو أنّ هذه الدّولة قائمة على احترام كلّ الأديان من ناحية، وعلى احترام التّأويلات المختلفة في كل دين من ناحية ثانية، وعلى هذا الأساس فإنّ الدّولة المدنية ستسمح للمسلم بالوجود المشترك مع المسيحي، واليهودي، وستسمح بالوجود المشترك بين المسلم الشّيعي والسنّي والمعتزلي، لسبب بسيط هو أنّ هذه الدّولة بطبيعتها قائمة على عدم التّعصب لتيار ديني(14).

إنّ الدّولة المدنية هي دولة تحافظ وتحمي كلّ أعضاء المجتمع بغضّ النّظر عن انتماءاتهم القومية أو الدّينية أو الفكرية، تقوم على السّلام والتّسامح وقبول الآخر والمساواة في الحقوق والواجبات، بحيث أنّها تضمن حقوق جميع المواطنين، ومن أهمّ مبادئها ألا يخضع أيّ فرد فيها لانتهاك حقوقه من قبل فرد آخر أو طرف آخر، حيث هناك دوما سلطة عليا هي سلطة الدّولة والتي يلجأ إليها الأفراد عندما يتمّ انتهاك حقوقهم أو تهدّد بالانتهاك، فالدّولة هي التي تطبّق القانون وتمنع الأطراف من أن يطبّقوا أشكال العقاب بأنفسهم(15).

ومن أهمّ مرتكزات الدّولة المدنية أنّها لا تتأسّس على الخلط بين الدّين والسّياسة، كما أنّها لا تعادي الدّين أو ترفضه؛ فهو يظلّ فيها عاملاً في بناء الأخلاق وخلق الطّاقة للعمل والإنجاز والتّقدم، وإنّما ترفض استخدامه لتحقيق أهداف سياسية، فذلك يتنافى مع مبدأ التعدّد الذي تقوم عليه الدّولة المدنية، كما أنّ هذا الأمر قد يعتبر من أهمّ العوامل التي تحوّل الدّين إلى موضوع خلافي وجدلي، وإلى تفسيرات قد تبعده عن عالم القداسة وتدخل به إلى عالم المصالح الدّنيوية الضيّقة(16).

والحقيقة أنّ الدّولة المدنية هي وليدة الصّراع الغربي بين الكنيسة والعلم، وكان المقصود بها أنداك الفصل الكامل بين القوانين والتّشريعات والأجهزة عن تدخّلات الكنيسة التي تمثل الدّين في الغرب، فهي إذا باختصار تعني الدّولة العلمانية التي لا صلة لها بدين يحكمها، بالرّغم من أنّ علاقة الدّولة بالدّين وببعض الطوائف في دول أوربا على وجه التّحديد لم ولن تنقطع إلى حدود اليوم(17).

وهذا المفهوم الغربي للدّولة المدنية هو الذي أجّج الخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين حول ما إذا كانت الدّولة الإسلامية دولة مدنية(18)، فمدنية الدّولة من منظور الإسلاميين تعني قيامها على أساس اختيار القويّ الأمين، المؤهّل للقيادة، الجامع لشروطها، يختاره بكلّ حرّية أهل الحلّ والعقد، كما تقوم على البيعة العامّة من الأمة، وعلى وجوب الشّورى بعد ذلك ونزول الأمير أو الإمام على رأي الأمّة، أو مجلس الشّورى، كما تقوم كذلك على مسؤوليّة الحاكم أمام الأمّة، وحقّ كلّ فرد في الرّعية أن ينصح له ويشير عليه(19)، بينما مدنية الدّولة عند العلمانيين تقوم على أنَّ سلطةَ الحاكمِ لا تمتدُّ إلى تأسيسِ أيَّة بنودٍ تتعلّق بالإيمان أو بأشكالِ العبادة استنادًا إلى قوّة القوانينِ، كما تقوم على مبدأ فصل السّلط وعدم تداخلها، فالكل فيها يعود إلى الشّعب والشّعب هو أساس كلّ بنيان فيها.

هكذا إذن يتبيّن لنا أنّ الدّولة المدنية لا تنشغل ببناء أقبية تحبس النّاس بداخلها بدعوى الحفاظ على الدّين؛ لأنّ الدّين الحقّ ينمو في المجتمعات المفتوحة الحرّة وليس المجتمعات المنغلقة المسوّرة، ولأنّ الله خلق الإنسان حرّاً لكي يمارس الخطأ والصّواب فلا مجال لإقامة مجتمعات متزمّتة على الأرض، فالواقع أكّد أنّ الله تعالى بعد أن استجاب لدعوة نوح عليه السّلام بألا يترك على الأرض أحداً من الكافرين عادت الأرض بعد سنين وامتلأت بمن هم أشدّ كفراً.

أمّا عن ثوابت ومرتكزات كلّ دولة فقد أكّد التّاريخ أنّ الدّولة الدّينية تزعم أنّ طاعة رأس الدّولة فرض ديني، معارضوه إمّا كفّار مصيرهم جهنم وإمّا منافقون مصيرهم الدّرك الأسفل من النّار(20)، كما أنّ رجال الدّين فيها يمثّلون المعرفة المطلقة والوساطة بين الله والنّاس، وأحكامهم وسياساتهم وتصرّفاتهم مقدّسة لا يجوز الاعتراض عليها بدعوى عدم إثارة الفتنة النّائمة، وهو المعنى نفسه الذي

ذكره الله تعالى على لسان فرعون «مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ «(21).
أمّا الدّولة المدنية فهي تقوم عند مناصريها على العقل، كما أنّها تحكم بموجب نصوص موضوعة غير مقدّسة مفتوحة متغيّرة، وشرعيّة هذه الدّولة تكمن في القانون، كما أنّ المواطن في هذه الدّولة له الحرّية في العبادة ما شاء إلى ذلك سبيلا، وهو غير ملزم بإتّباع مذهب معيّن في السّياسة أو الاجتماع، كما أنّ الدّولة المدنية لا تتّخذ موقفا رافضا من التّراث ولا تتعلّق به تماما، وتسمح بدراسته في ضوء المناهج الحديثة، كما أنّها تقوم على الحريّة والعدل والمساواة والإيمان بالتّعدّدية والاختلاف والمغايرة، فهي دولة المؤسّسات الدّستورية، والشّعب هو كلّ شيء فيها، كما أنّها تتعايش مع الدّين ما لم يقحم في السّياسة، فالدّين لله والوطن للجميع(22).

الهوامــش :

1- مركز القدس للدّراسات السّياسية، الدّين و الدّولة: الأردن نموذجا، وقائع ورشة عمل، الأردن، 2010، ص: 78.
2- أبو العلا ماضي، المسألة القبطية والشّريعة والصّحوة الإسلامية، سفير الدّولية للنّشر، القاهرة، 2007، ص: 92-91.
3- مركز القدس للدّراسات السّياسية، الإسلام: الدّولة والمواطنة: نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني، الأردن، 2010، ص: 15.
4- Thomas Carson, Joann Cerrito; New Catholic Encyclopedia; Published by Gale. Gale is an imprint of The Gale Group, Inc, a division of Thomson Learning, Inc ; Second Edition ; P : 71.
5- من حوار له أجراه على قناة "الجزيرة مباشر مصر"، بتاريخ 9 مارس 2012.
6- رفيق حبيب، البحث عن ديمقراطية عسكرية، مجلّة محاورات المصريين، تاريخ: 13/04/2011.
7- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السّيرة النّبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1955، ج.1، ص: 620.
8- شاكر النابلسي، أسئلة الحمقى: في السّياسة و الإسلام السّياسي، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، الطّبعة الثانية، 2006، ص: 164.
9- أبو العلا ماضي، المسألة القبطية والشّريعة والصّحوة، ص: 91.
10- حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم، دار الفتح للطباعة والنّشر، بيروت، 1970، ص: 133-132.
11- مركز القدس للدّراسات السّياسية، الدّين والدّولة: الأردن نموذجا، وقائع ورشة عمل، ص: 82.
12- عدنان الأمين، إشكالية الدّولة والمواطنة والتّنمية في لبنان، دار الفارابي، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص: 55-54. بتصرّف
13- انظر: بوقفة رؤوف، الإسلام السّياسي: الحاضر والتّاريخ، كتب للنّشر والتّوزيع، ص:31.
14- عمرو عبد السميع، على ضفاف الثقافة: حوارات حول المستقبل، مكتبة الأسرة، ص: 137-136.
15- أحمد زايد، ماذا تعنى الدّولة المدنية؟، جريدة الشّروق الجديد، تاريخ النّشر: 26 فبراير 2011.
16- https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D9%88%.
17- محمد بن موسى العامري، الدّولة الإسلامية والدّولة المدنية، مقال منشور على شبكة البيضاء http://www.albidaweb.com/index/index...6-54&Itemid=18
18- يورد الشّيخ القرضاوي العديد من الردود لإثبات مدنية الدّولة الإسلامية إلى جانب كلّ من المودودي والسيّد قطب ومن ضمن ما قاله: "الحاكمية التي دعا إليها المودودي وقطب، وجعلاها الله وحده لا تعني أنّ الله تعالى هو الذي يولّي العلماء والأمراء، يحكمون باسمه، بل المقصود بها الحاكمية التّشريعية فحسب، أمّا سند السّلطة السّياسية فمرجعه إلى الأمّة، هي التي تختار حكامها، وهي التي تحاسبهم، وتراقبهم، بل تعزلهم، والتّفريق بين الأمرين مهمّ والخلط بينهما موهم ومضلّل". انظر: يوسف القرضاوي، الدّين والسّياسة: تأصيل ورد وشبهات، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2007، ص: 141-140.
19- يوسف القرضاوي، الدّين والسياسة: تأصيل ورد وشبهات، المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، 2007، ص: 135-134.
20- خليل عبد الكريم، الإسلام بين الدّولة الدّينية والدّولة المدنية، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2004، ص: 16.
21- سورة غافر: 29.
22- أنظر: شاكر النابلسي، لماذا أسئلة العرب مطلع الألفية الثالثة، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص: 37 بتصرف.

«الدولة الإسلامية» عند الإسلاميين: بين التباس المفهوم وتعدد المرجعيات

د. محمد الزهراوي zahraoui.po@gmail.com // باحث في العلوم السياسية

لعل أبرز الصعوبات التي يواجهها الباحث الملتمس للأسس التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، وجود ركام هائل من الأفكار والتصورات والنظريات التي أنتجتها الثقافة الغربية، وتلقفتها المنطقة الإسلامية خلال القرنين الماضيين، ويبدو التأثير الثقافي الغربي في الفكر الإسلامي المعاصر واضحاً بشكل خاص من خلال هيمنة قوالب التفكير الغربية على الموروث الثقافي والسياسي للإسلاميين. ففي نطاق تحديد العناصر المميزة للدولة الإسلامية، يميل العديد من المنظرين الإسلاميين إلى تعريف الدولة من خلال المركبات الثلاثة للدولة القطرية، التي تشكل حجر الزاوية في المنظومة الدولية الراهنة: الشعب والأقاليم والسيادة (أو الحاكمية) (1).

وقد ركز المفكرون الإسلاميون المعاصرون، وفي مقدمتهم أبو الأعلى المودودي، على مركب السيادة أو الحاكمية لتمييز الدولة الإسلامية. إذ يرى أن الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتعلق الحاكمية فيها بالله عز وجل.

غير أن نظرية الانطلاق من «مفهوم الحاكمية» لتحديد الشكل والمحتوى السياسي للدولة الإسلامية لا تلقى استحساناً وإجماعاً من قبل الحركات والتيارات الإسلامية، سيما أن أنصار هذه النظرية يرون أن الدولة الإسلامية هي في الجوهر «دولة دينية»، في حين أن رافضي هذه النظرية يرونها دولة مدنية مرجعيتها إسلامية، وإن كانوا يتفقون على ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية(2).

هذا الاختلاف بين التيارين، أفرز وساهم في تشكيل أنماط مختلفة من الرؤى والتطورات والأفكار، حيث تجسد النموذج الأول الذي يسعى إلى إقامة دولة إسلامية ـ دينية- خلال الظرفية الراهنة في التيارات الجهادية العنيفة. بالمقابل، تعبر الحركات الإسلامية - الإصلاحية ـ التي تؤمن بالديمقراطية والمشاركة السياسية عن نموذج الثاني يسعى إلى إقامة دولة إسلامية – مدنية- يتزاوج فيها ما هوديني بما هو فيها سياسي.

عندما يُستعمل لفظ «الحكومة» من طرف المسلمين فإنهم يستعملونه بمعنى اصطلاحي اكتسبه اللفظ عبر تطور تاريخي، ولا يستعملونه على المعنى الأصلي الوارد في القرآن الكريم.

إن رفض أصحاب المشروع الإسلامي للدولة الوطنية التي تأسست بعد الاستقلال، يعود بالأساس إلى تعارضها مع «النموذج الإسلامي كما يعيشه السلفي وجدانيا وروحيا»، ومع الاستراتيجية السلفية آنذاك، القاضية بتوحيد جميع المسلمين للنهوض «كرجل واحد»(3).

وبالرغم من تعدد واختلاف التوصيفات والتعريفات التي أعطيت للدولة الإسلامية، وذلك بحسب اختلاف المنطقات والتطورات الفكرية، فإن التعريف الأدق هو ذلك التوصيف الذي يرى الدولة الإسلامية بأنها البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية(4). وفي رأي الخميني، الحكومة الإسلامية هي «حكومة القانون الإلهي»(5) أما نظام الجمهورية الإسلامية بمفهومها السياسي التطبيقي، فهو كسائر الأنظمة الجمهورية الأخرى، مع فارق ارتكازها على نظرية «القانون الإلهي» الذي يمثله ــ تفسيراً وتطبيقاً ــ الوالي الفقيه على الأرض، إذ إن مهمة «الحكومة الإسلامية» تحت راية «الوالي الفقيه» لمقدم «المخلص» في نهاية التاريخ (6)

وعندما يستعمل لفظ «الحكومة»(7) من طرف المسلمين المعاصرين للإشارة إلى السلطة التنفيذية أو سلطة الإدارة العامة، فإنهم يستعملونه بمعنى اصطلاحي اكتسبه اللفظ عبر تطور تاريخي، ولا يستعملونه على المعنى الأصلي الوارد في القرآن الكريم، والذي استعمله المسلمون الأوائل.

والتمييز بين ممارسة السلطة التنفيذية وبين شؤون العدالة أو مباشرة القضاء تمييزاً هاماً، لأنه يؤدي إلى التنبه إلى خلط شديد وسوء استعمال لآيات القرآن الكريم، بتحريف الآيات التي تتضمن لفظ «الحكم» بمعنى القضاء في الخصومات واستعمالها في غرض سياسي، يجعل من اللفظ مباشرة السلطة السياسية. ومن ذلك مثلاً – أن الذين يدعون إلى الحكومة الإسلامية يرددون في هذا الصدد آية قرآنية يجعلونها شعارا لهم فيقولون «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»(8)، يقصدون بذلك أن من لم يحكم في شؤون الدولة والسياسة بما أنزل الله فهو كافر، في حين أن الآية تقصد أن من لم يقض في الخصومات (من أهل الكتاب) بغير ما أنزل الله (في التوراة) يعتبر منكراً لهذا الحكم(9).

ومع كل هذا، فإن معظم الإسلاميين يتفقون على أن التعبير يشير إلى نظام تطبق فيه الشريعة الإسلامية، وتكون فيه القيادة دينية سواء بحكم الاعتقاد أو بحكم الواقع.

ولذلك فإن تطبيق الشريعة الإسلامية(10) يعني عند غالبية المسلمين تطبيق النظام السياسي والقانوني الذي تطور عبر التاريخ، أو هو يعني تقنين الفقه الإسلامي(11). وهم يبررون دعواهم هذه بأمثلة من عصر النبي (ص) (632 – 610م)، أومن عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه –

ترى الحركات الإسلامية بمختلف منطلقاتها وخلفياتها الفكرية والإيديولوجية أن مشروع إقامة الدولة الإسلامية، يبقى الهدف الرئيسي والمركزي في إستراتيجيتها وفي مشروعها التغييري.

إذا كانت الحكومات الإسلامية تؤسس على العدل، فماذا يمكن أن يقال عن حكومة تقوم على نفس الأسُس وتتبع ذات البناء وترمي إلى ذات الهدف؟ هل هي إسلامية أم لا؟

الخليفة الثاني -(644 634-م) ويخلطون عادة بين القواعد القانونية والنظام القانوني من جانب والأخلاقيات الإسلامية النقية والتصرفات الرفيعة في الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي - من جانب أخر. وهم يقدمون بذلك بضعة أمثلة لم تتكرر وبعض حوادث لم تتوال، لكي يؤكدوا أن الحكومة الإسلامية حكومة عادلة وأخلاقية، مع أن هذه الحوادث وتلك الأمثلة كانت وليدة ظروفها ونتيجة وجود شخصيات معينة ورعيل بذاته، وهي ــ في الواقع ــ إدانة لكل التاريخ الإسلامي الذي تلاها، وإنقاصاً من قدر كل الحكومات التي تبعتها ولم تتبع منهجها(12).

وإنه لمن الممكن التساؤل: إذا كانت الحكومات الإسلامية هي الحكومة التي تؤسس على العدل وتنبني على الأخلاق، فماذا يمكن أن يقال عن حكومة تقوم على نفس الأسس وتتبع ذات البناء وترمي إلى ذات الهدف؟ هل هي إسلامية أم غير إسلامية؟ هل الحكومة الإسلامية حكومة يقوم عليها أشخاص بذواتهم أم حكومة تنبني على أسس بذاتها؟ وهل تحقق هذه الأسس يجعلها إسلامية أم أنها رغم ذلك تظل موصوفة بأنها ضد الإسلام؟ إنه من الصعب أن تستمر حكومة في أي مكان في العالم إذا لم تكن تعمل على العدل ولو بصورة نسبية أو غير كاملة(13).

غير أن مشكلة مصطلح «الدولة الإسلامية» لا تقف عند حدود الغموض وكيفيات بناء المفهوم وموارده، بل تتجاوز ذلك إلى حدود رؤيتهم وتصورهم لفكرة الدولة أساسا وحدود الحاجة إليها، وهنا افترق الفكر الإصلاحي عن الفكر الإحيائي في مسألة الدولة، فالأول اعتبر الدولة أداة، وكان مشغولا بالتغيير التدريجي والتراكمي من خلال تجديد المفاهيم والوظائف والأدوار والممارسات، أما الفكر الإحيائي فكان مهجوسا بفكرة الدولة التي تتوج المشروع، وحين يتحدث عن الدولة فهو يتحدث عن المشروع نفسه، أي تطبيق الشريعة الاسلامية أو تطبيق أوامر الله، وهي النزعة الظاهرة بقوة في كتابات البنا وعودة ثم سيد قطب، فهم يعتنقون أيديولوجيا مشروع وليس فكرة الدولة(14).

وبعبارة أخرى، لا يوجد تصور محدد ثابت لآليات النظم الاجتماعية يمكن رصده في طيات النص الديني، فهذا يعني أن هناك أشكالا عديدة مفتوحة قابلة للتطبيق. وبالتالي فآليات هذه النظم تختلف عما عليه سائر آليات القضايا الدينية التعبدية كالصلاة والصيام والحج وغيرها. ومن ثم فبقدر ما تكون آليات هذه النظم باعثة على خلق أجواء مناسبة لبناء (الإنسان الصالح) بقدر ما تكون مطلوبة، وبقدر ما تفعل العكس بقدر ما تصبح مستعبدة. فمثلا من الناحية السياسية، لا يمتنع أن يكون المطلوب نظاما علمانيا عندما تثبت أفضليته في تهيئة مثل تلك الأجواء مقارنة بالنظام الديني. فالعبرة هنا بصلاح الوسيلة، وذلك لعدم وجود برنامج محدد سواء من حيث النظر

العلماني أو الديني(15).
إن مصطلح الدولة لم يأخذ مفهومه السياسي المحدد في الأدبيات السياسية الإسلامية إلا بعد مرور قرون عديدة على قيام المجتمع الإسلامي الأول. فقد استخدم علماء المسلمين الأوائل مصطلح «دار الإسلام» أو «الأمصار» للإشارة إلى الأقاليم التابعة للسلطة الإسلامية(16).
كان أول من ادخل مصطلح الدولة إلى الكتابة الفكرية المؤرخون المسلمون الذين وظفوا مصطلح الدولة لتمييز السلطة السياسية للتنظيمات القبلية القوية التي استطاعت السيطرة على مؤسسة السلطة (وفي مقدمتها منصب الخلافة والجيش) بدءا بالبيت الأموي ثم العباسي(17).
وقد اكتسبت كلمة «دولة» مع بداية القرن السابع الهجري معنيين مترابطين: المعنى الأول مرتبط بالاستخدام الذي ورد في القرآن الكريم، حيث استخدمت كلمة دولة (بضم الدال) للإشارة إلى الهيمنة الاقتصادية لفئة على فئات أخرى، بينما يرتبط المعنى الثاني بالاستخدام الذي أصبح شائعا في فترة لاحقة عندما استخدمت كلمة دولة (بفتح الدال) للإشارة إلى الهيمنة السياسية والعسكرية لفئة من فئات المجتمع على الفئات الأخرى. ويتضح الترابط بين المعنيين عند ملاحظة عدم انفكاك الهيمنة الاقتصادية عن الهيمنة السياسية في الغالب.
والجدير بالذكر أن مفهوم الدولة لم يأخذ تعريف دقيقا في الأدبيات الإسلامية حتى منتصف القرن الثامن الهجري عندما استطاع عبد الرحمان بن خلدون أن يطور مفهوم الدولة من خلال دراسته القاعدة الاجتماعية التي ترتكز عليها السلطة في المجتمعات السياسية المعاصرة له، حيث خلص ابن خلدون بعد دراسته التجارب السياسية التاريخية إلى أن ظهور الدولة وتلاشيها متوقفان على بروز واختفاء عصبة منظمة متضامنة فيها بينها وفق رابطة أطلق عليها اسم «العصبية» وأرجعها إلى وحدة الأجل والنسب(18).
وينطوي رفع شعار الدولة الإسلامية على تطبيق الشريعة الإسلامية، وهناك اعتقاد جازم بأن أحكام الشريعة واضحة وصريحة(19)، ولا يحتاج لتطبيقها إلا الإرادة السياسية التي يفتقر إليها الحكام بسبب جهلهم لحقيقة الدين أو ابتعادهم عن تعاليمه، والواقع أن هذا المفهوم ليس من الوضوح كما يبدو فيه للوهلة الأولى حتى بالنسبة لفكر إسلامي منفتح. فبالرغم من أن السلاطين كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين وملتزمين بالشريعة الإسلامية فلم يكن تطبيق هذه الشريعة يعني لهم شيئا أكثر من الاسترشاد بآراء الفقهاء والعلماء وإتباع ما يبدولهم أقرب إلى الأحكام القرآنية والسنة المحمدية(20).
ترى الحركات الإسلامية بمختلف منطلقاتها وخلفياتها الفكرية والإيديولوجية، أن مشروع إقامة الدولة الإسلامية، يبقى الهدف الرئيسي والمركزي في إستراتيجيتها وفي مشروعها التغييري، حيث تسعى وتعمل جاهدة على تحقيقه سواء بالوسائل أو الطرق السلمية، أو من خلال اللجوء إلى العنف.

الهوامــش :

1 ـ لؤي صافي، "العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية " منشورات الفرقان، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1998، ص199:

2 ـ استخدم لفظا "شريعة" و"شرعة" في لغة عرب قبل الإسلام للدلالة على مصادر المياه التي يردها الناس للارتواء والتزود بالماء. لذلك تدور المعاني اللغوية لكلمة "شرع" كما يخبرنا اللغويون، حول معان متقاربة كالطريق والمنهج والعادة والسبيل والسنة. وبالتالي فان مقاربة الاستخدام اللغوي بالاستخدام الاصطلاحي القرآني لكلمتي "شرعة" و"شريعة" هو من باب الاستعارة التي استبدل فيها "الماء" بـ"الهدى الإلهي"، تستخدم كلمة "شريعة" في المصطلح الفقهي للدلالة على الأحكام التي شرعها االله لعباده، سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بسنة انبي محمد (ص) من قول أوفعل أوتقرير. فالشريعة الإسلامية، إذن في الاصطلاح، ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية والتي هي وحي من االله إلى نبيه محمد (ص) ليبلغها إلى الناس.

راجع:

ـ عبد الكريم زيدان: "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية"، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1976، ص39.

ـ ابن منظور، "لسان العرب" دار المعارف، القاهرة 1979، ص2238-2239:.

3 ـ محمد عابد الجابري، "الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية" دار الطليعة بيروت، 1985، ص68.

4 ـ لؤي صافي، "العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية " مرجع سابق ص121.

5 ـ صباح الموسوي، محمد السعيد إدريس، غازي التويه، وآخرون، " المشروع الإيراني في المنطقة العربية والإسلامية"، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى 2013، ص28.

6 ـ نفس المرجع، ص: 28

7 ـ يعرف على السياسة الحديث "الحكومة" بأنها ممارسة السلطة السياسية لإدارة وتنظيم شؤون الناس الذين تتكون منهم دولة معينة، أو جماعة بذاتها أو مجتمع محدد: ومن ثم فان لفظ "الحكومة" يشير إلى الإدارة الخاصة بالشؤون العامـة أو إلى السلطة التنفيذية في الدولة.

8 ـ القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 44.

9 ـ محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي" مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1991، ص92:

10 ـ من بين ستة آلاف آية، هي مجموع آيات القرآن الكريم، فان مائتي آية فقط تتضمن أحكاما تشريعية، أي أن نسبة الآيات التي تتضمن هذه الأحكام هي جزء إلى ثلاثين جزءا من القرآن الكريم، بما في ذلك الآيات المنسوخة. للاطلاع على هذه الأحكام في المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية ومسائل الإجراءات والمسائل الجنائية، انظر المرجع السابق من الصفحة 214 إلى 230.

11 ـ الأحكام الفقهية هي أحكام مستنبطة مباشرة من مصادر الشريعة، ومنظمة للعلاقات التبادلية بين الأفراد، كأحكام الأحوال الشخصية، والأحكام التعاقدية والجنائية. ومهمة تطوير هذه الأحكام واستنباطها من مصادرها هي مهمة الفقهاء المجتهدين، سواء مارس هؤلاء الفقهاء مهمة الاجتهاد الفقهي بصورة فردية، كما كان الحال في القسم الأعظم من التاريخ الإسلامي، أو تمت عملية الاجتهاد الفقهي ضمن هيئات فقهية مؤلفة من علماء الفقه المعتبرين ضمن الدوائر الفقهية. راجع: لؤي صافي" العقيدة والسياسية". مرجع سابق، ص: 166.

12 ـ محمد سعيد العشماوي، "الإسلام السياسي" مرجع سابق، ص:104.

13 ـ نفس المرجع، ص: 105

14 ـ يقول حسن البنا في هذا الإطار أن "الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ والإرشاد... والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من حيث الفقهيات والفروع"، راجع: معتز الخطيب، "الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية"، في "الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي" كتاب جماعي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، الطبعة الأولى 2013، ص: -177 178، انظر كذلك: عبد العظيم رمضان، "جماعات التكفير في مصر، الأصول التاريخية والفكرية"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الاولى 1995، ص: 30.

15 ـ يحيى محمد، " فهم الدين والواقع"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2011، ص152:

16 ـ لؤي صافي، "العقيدة والسياسة " مرجع سابق ص: 117

17 ـ نفس المرجع، ص: 118

18 ـ ابن خلدون "المقدمة"، مرجع سابق، ص: 69

19 ـ أحكام الشريعة، باعتراف الجميع، تمثل في أغلبها مبادئ شديدة العمومية، يتعين بدل جهد كبير من أجل ملئ تفاصيلها بمضمون صالح للتطبيق في ظروف كل عصر بعينه. وكلما تعقدت أوضاع الحياة ازداد الدور الذي تلعبه هذه التفاصيل أهمية.

راجع: فؤاد زكريا، "الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة"، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 1986، ص: 144.

20 ـ برهان غليون، "نقد السياسة، الدولة والدين"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1999، ص: 358.

جدل الديني والسياسي في فقه السياسية، في الإسلام الكلاسيكي من خلال كتاب «دولة الفقهاء»

خالد لحميدي *adam.moutaz@gmail.com* // باحث

يُدشن كتاب «دولة الفقهاء» للباحث المغربي نبيل فازيو، أسلوباً جديداً في التعاطي مع المسألة السياسية، ووقفة للتأمل في الآن نفسه، من أجل مساءلة مناهج، وطرق معالجتنا لموضوعة السياسة في الخطاب الفكري العربي. نحن إذن، أمام أسلوب جديد في التعاطي مع قضايا التراث؛ وأخص بالذكر الخطاب الفقهي الذي كان إلى عهد قريب شأنا، يهم الفقهاء دون غيرهم، هم أهله وأصحاب الحجة فيه. لكن بدأنا نشهد في الآونة الأخيرة، حراكا وخلخلة لهذا اليقين الذي عمر طويلا، ولعلنا نستبشر خيرا في قادم الزمان بجيل جديد يكمل ما بدأه جيل التركيبة النقدية (1)؛ في مجال الفكر خاصة. هذا الجيل الذي كبل مساره ومشاريعه الفكرية السقوط في خندق الثنائيات القاتل من قبيل، الدين والدولة، جدلية الديني والسياسي، القدامة والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الخ؛ وهي كما نعلم، تسقطنا في كثير من التنازلات، كما تكرس منطق التوافقات والتبريرات، لتسقط في أحسن الأحوال في الإيديولوجيا التي نزعم نقدها وتجاوزها. وهنا تكمن أهمية كتاب «دولة الفقهاء» ليس فقط لأن صاحبه يجد نفسه في حل من كل الثنائيات السابقة، عندما اختار الكتابة في السياسة من داخل متن الفقهاء أنفسهم. ولكن لأنه سيفضح المسكوت عنه من داخل مدونات، ذهلنا عنها حينا، وفي حسبننا أنها عن السياسة أبعد، وعن تناول الشأن العام ومحاولة الهيمنة عليه بمنأى. لا تزيد في القول إذن، أن صاحب مقالة «دولة الفقهاء»، أل على نفسه إلا أن يركب خضم بحر طويل عريض من المدونات والمتون والأسفار، وأن يقطع الحقب والمراحل والأمصار؛ متوسلا في إدراك غايته عدة منهجية صارمة متحت من مناهج عدة ومشارب شتى؛ ولخصها هو في مقاربة تفكيكية للخطاب الفقهي الإسلامي السنى دون الشيعي. ويهمنا حصراً في هذه المداخلة الوقوف عند جدلية السياسي والديني، لأنها في اعتقادي قطب الرحى في كتاب دولة الفقهاء. وذلك لسببين، الأول، يكمن في أنها جدلية أخرجت المتن الفقهي من خانة الخاص إلى العام؛ إذ فضحت نزوعه نحو الهيمنة والسيطرة والرقابة تحت ذريعة المحافظة على الشرع والمدافعة عن المشروعية باسم الدين. أما الثاني، فيتجلى في أن صاحب المقالة وقع على قطيعة مع طريقة تناولنا للعلاقة بين الديني والسياسي ــ وهذه تحسب له في ميزان الفكر والبحث ــ وبيان ذلك فيما سيأتي من هذه الورقة.

ليس تحصيلاً أن كتاب دولة الفقهاء، سينطلق من إشكال مركزي هو أزمة المشروعية في الخطاب السياسي الإسلامي. ونقرأ له في هذا المقام «يصدر هذا البحث عن مسلمتين نحسبهما مقدمتين أساسيتين، لفهم

نظام القول الفقهي وغاياته التاريخية؛ تتمثل أولاهما في علاقة هذا القول بأزمة المشروعية التي ألمت بدولة المسلمين منذ دخول تجربتهم السياسية طور الأزمة، وما كان لها من أثر في مسار الوعي الإسلامي بمختلف قطاعاته. في حين تتجلى ثانيتهما، في قدرة الخطاب الفقهي على الانتباه إلى طبيعة تلك الأزمة، والعمل على التصدي لها من داخل نسقه المفاهيمي الفقهي، الذي كان نسقا في المشروعية السياسية في المقام الأول» (2). من الواضح إذن، أننا أمام خطاب يجد سنده في محاولة إقامة الدليل على وجود تلك الأزمة؛ وهو ما نجد صداه يتكرر في غير ما موضوع من الكتاب، حيث لم يذخر صاحبه جهدا في الدفاع عن مقالته. وذلك ما يبدو جليا في استدعائه للكثير من المدونات، تمتد من كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف، إلى الماوردي، بإمام الحرمين الجويني وغيرهم، وكان فيها مساجلاً، ومستشهداً، ومدافعاً عن رأيه بالحجة، والدليل القاطع، والبرهان الساطع. وغني عن البيان القول إن كتاب دولة الفقهاء، استطاع أن يضع مبضع التفكيك في تضاعيف الخطاب الفقهي، مبرزاً طرق اشتغاله. ويكفي أن نشير إلى قدرته الكبيرة ــ خصوصا في الفصل الاول ــ على استدعاء الكثير من المفاهيم، والخطابات المتنوعة، والمتباعدة والزج بها داخل أتون إشكالية السلطة، في محاولة منه لإقامة الدليل على أن الخطاب الفقهي، لم يكن أبدا بعيدا عن تناول المسألة السياسية، حتى في أبعد مدوناته ظاهريا عن مجال الحكم والسلطة، كالحسبة، والخراج على سبيل المثال. ولعل هنا تكمن قوة مسلماته السابقة حيث أنه سيخرج السياسة من القوة إلى الفعل، ومن المداهنة إلى المقاومة في عمل الفقهاء. هذا دون أن نتحدث عن الانتقال الحاصل في الخطاب الفقهي نفسه، من خطاب حصر اهتمامه في مجال الشريعة، إلى خطاب صار يوجه النصيحة؛ وأقصد الآداب السلطانية مع الماوردي وأبي يعلى بن الفراء ...وهو ما يحيلنا مباشرة إلى الفرضيات التي وضعناها، سابقا كتبرير لعملية القراءة في هذه المداخلة.

أولاً: الخطاب الفقهي ونظام الهيمنة

يُشير صاحب الكتاب في الفصل السادس من كتابه، تحت عنوان : السلطة والنفوذ واستراتيجيات الهيمنة. إلى أن الخطاب الفقهي جنح دائما إلى إحكام سيطرته على الفضاء العام، وبخاصة، حين نعلم أنه خطاب أحتكر الكثير من الأمور ذات العلاقة بأسباب القوة، من قبيل الضرائب ومراقبة بيت المال، والإشراف على القضاء وأمور الحسبة، وهي كلها أمور تنفيذية، تجعل الفقيه في علاقة مباشرة مع الناس، والواقع. سيدرك الخطاب الفقهي مبكرا خطورتها، ودورها في التحكم، وضبط الواقع الاجتماعي. ليس تفصيلا إذن، أن صاحب الكتاب سيركز تحليلاته على طريقة اشتغال الخطاب الفقهي في الواقع اليومي، مبينا دوره ووظيفته ليست فقط كقواعد معيارية ترسم حدودا للفعل الاجتماعي والسياسي، ولكن دوره في مراقبة الحاكم نفسه عبر وساطة احتكار تأويل الدين والشرع. وهو دور لا يتحدد فقط في المراقبة والعقاب بالمعنى الذي يقصده ميشيل فوكو، ولكن في تحالف الخطاب الفقهي مع السلطان كضرورة حتمية يفرضها الواقع قبل النص. وفي هذا المعرض يقول مؤكداً على نزوع الخطاب الفقهي نحو الهيمنة وإحكام سيطرته» فنحن، إذن، أمام انتقال بإشكالية المشروعية من «مستوى قمة الهرم السياسي» إلى مستوى القاعدة حيث تتبدى المشروعية في صورة

امضاء للسياسة على مقتضى الشرع الضامن للعدالة والعدل»(3).
بَدَهي إذن، أننا أمام خطاب يمارس ميكروفيزياء السلطة الخفية والظاهرة، يهادن السلطة تارة، ويقاوم تارة مدافعا عن استقلاليته المكفولة من الشرع نفسه، أليس الفقهاء كعلماء ورثة الانبياء؟ بهم يفسر الشرع، وتطبق شعائره. وتأكيدا لهذا المنزع الملتبس في عمل الفقهاء وخطورته عبر تاريخ الحضارة الإسلامية. يقول الباحث «فإنهم يرتكبون خطأً مزدوجا ــ يقصد الفقهاء ــ سرعان ما ينسف مشروعية السلطة القائمة من أساسها. فمن جهة، يمكن أن نلاحظ كيف يفضي إخضاعُ سير الواقع التاريخي والسياسي لمنطق الشرع إلى مفارقات تنجم عن عجز آليات التبرير الفقهية عن احتواء كل متغيرات الواقع، الأمر الذي يؤدي إلى بقاء تلك المتغيرات خارج إطار المشروعية الدينية، وهذا ما يفتح الباب أمام التبرم من سلطة الدولة ودمغها بالعجز وعدم المشروعية. ومن جهة ثانية، نلاحظ أن تمسك الفقهاء بالشرع، كمصدر واحدٍ وحيدٍ للشرعنة، غالبا ما يفضي إلى صراع مع السلطة السياسية»(4). ولعل خطورة الخطاب الفقهي تجلت أساسا في محافظته على علاقة ملتبسة مع السياسة، ومخطيء من يعتقد أن هناك تداخل للدين في السياسية داخل المنظومة الاسلامية. وهي ملاحظة تحيلنا إلى الفرضية الثانية من هذه المداخلة.

ثانياً : جدل الديني والسياسي

تعتبر إشكالية التقاطع بين الديني والسياسي، كما أسلفنا سابقاً، قطب الرحى في الكتاب موضوع دراستنا، التي خصص لها الفصل السابع من الكتاب، تحت عنوان «السياسي والديني في دولة الفقهاء». هذا الأخير بالمناسبة يمكن اعتباره أطروحة قائمة لوحده بالنظر إلى الجهد المبذول فيه والنفس التحليلي الذي كتب به. ويمكن اعتبار هذا الفصل بمثابة إضافة نوعية وقطيعة مع طريقة معالجتنا لإشكالية العلاقة بين الديني والسياسي، التي طالما اختلطت في أذهان الكثير من الدارسين ــ غربا وشرقا ــ للمسألة السياسية، بينما واقع الحال مغاير تماما لكل مماثلة بين الديني والسياسي. ونقرأ له موضحاً سبب الخطأ «الحديث عن علاقة الديني بالسياسي في التجربة الإسلامية كان ضحية سوء فهم موقع الفقهاء داخل النسيج الدولتي، إذ غالباً ما تم الخلط بين دورهم ودور رجال الدين في التجربة السياسية الفارسية أو المسيحية. كان هؤلاء يحتكرون قدراً من السلطة السياسية انطلاقا من نظرية الحق الإلهي في الحكم، فكان من الطبيعي أن يتخذ تحرير السياسي من الديني شكل مصادرة حقهم في التدخل في توجيه السياسية، إما من خلال الفصل بين دور الدولة حتى تصير كيانا سياسيا بامتياز، وبين دور الكنسية، أو من خلال تسخير دور رجال الدين في خدمة الملك من طريق التحالف معهم كما حدث في تجربة أردشير. غير أن هذا الوضع مخالف لوضعية الفقهاء في الدولة الإسلامية؛ فهذه الأخيرة كانت على وعي بالمعارضة التي يمكن أن يشعلها هذا الفقيه أو ذاك في أية لحظة، لذلك كان عليها أن تقلص دوره إلى مستوى التبرير المعياري للقارات السياسية التي تتخذها عندما يكون الفقيه في خدمة السلطة»(5). ولا يخفى أن الخطاب الفقهي نفسه أذكى سوء الفهم ذلك عندما أصر على التماس مشروعية موقعه ودفاعه عن الحاجة إلى الدولة من الدين وحده، رغم أنه كخطابه كان أقرب إلى الواقع وحياة الناس. وأمام هذا التوتر بين السلطان والفقيه، لا يمكننا إلا نطرح عديداً من الأسئلة، حول أسباب عدم نضوج فكرة دولة المؤسسات داخل المنظومة الإسلامية؟

وكان حرياً بالخطاب الفقهي، كخطاب يتغيا الإصلاح والخروج من حالة الأزمة تلك، أن يقدم بديلاً في مستوى اللحظة؛ وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن مكمن الخلل؟

هل هو طبيعة الدولة نفسها وعطبها العضال منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم؟ أم أن الأمر يرجع إلى غياب تداول حقيقي للسلطة، حيث ظلت دائما حكرا على شخص واحد، التمست له كل الأعذار المشروعة وغير المشروعة تنكبا للفتنة والفوضى؟ هي أسئلة كثيرة إذن، يفرضها انتقال الخطاب الفقهي من الحديث في الدين والشريعة إلى التنظير للمسألة السياسية من داخل الآداب السلطانية وفقه السياسية الشرعية. فبقدر ما شكل الانتقال قطيعة في الخطاب الفقهي، بقدر ما ظل الالتباس، وتعمق الشرخ بين الدين من جهة والسياسة من حهة أخرى. وكان حريا أن تسري الأمور نحو إثبات الحاجة الطبيعية للدولة، ويكون الدين في خدمة السياسة لا العكس. لكن سيبقى التردد والمراوحة سمة الحديث عن الدولة داخل المنظومة الإسلامية، وتضيع الفرصة أمام محاولة إصلاح دولة الخلافة. ربما لم تسمح الشروط التاريخية لهذا النضوج بالتعبير عن نفسه، رغم أن الحضارة الإسلامية كانت الأقرب إلى تكون الدولة الحديثة.

وفي الختام نتوقف عند بعض الملاحظات التي تخص مقاربة الباحث لموضوعة السياسة داخل المنظومة الإسلامية:

الملاحظة الأولى، تنسحب على الاهتمام الكبير بدولة الخلافة في المشرق دون الاهتمام بنفس التجربة في المغرب، على الأقل على سبيل المقارنة وامتحانا لفرضية البحث؛

أما الثانية، فتنصرف إلى مبالغة في الحديث عن الأزمة والمشروعية ــ وهو يحتاج في اعتقادي إلى بعض المراجعة وإعادة النظرــ ألا يمكن الحديث عن أزمة في الأسس؟ هي ما جعلت المنظومة الإسلامية تفتقر إلى وجود قاعدة اجتماعية فاعلة وقادرة على تقديم بدائل بإمكانها الارتقاء بالوعي السياسي، وهي ملاحظة تصدق على الأمس واليوم؛

وأما الثالثة، فتخص المفاهيم؛ إذ يلاحظ الزج بالبعض منها خارج سياقها التداولي والتاريخي، وهو ما من شأنه يصنع بعض التشويش على الفهم والاستيعاب الجيد للكتاب؛

وأخيراً الملاحظة الرابعة، وتنصرف إلى الإصرار على الطابع المعياري والتبريري للخطاب الفقهي، مما يجعلنا نعتقد، أننا أمام دولتين داخل الدولة، ويذكرنا بالجهاز القمعي والإيديولوجي عند لوي ألتوسير.

الهوامــش:

1ـ العبارة للمفكر المغربي عبد الإله بلقزيز، وردت في كتابه "العرب والحداثة".

2ـ نبيل فازيو، دولة الفقهاء،ط 1 بيروت 2015، منتدى المعارف. ص 20.

3ـ المصدر نفسه، ص 325.

4ـ المصدر نفسه، ص 114.

5ـ المصدر نفسه، ص 138.

الملف .

الدولة في الإســــــلام بين القانون والسياسة

العربي إدناصر *Idnacer4@gmail.com* // باحث

هل للدولة بمعناها القانوني مكان في مجتمع الإسلام؟ أم أن الأمر يقتصر على وجود مفاهيم سياسية في إطار تصور عقدي هي التي كانت تمضي شؤون النظام العام على وفقها، كالشورى والعدالة ونظم الولاية والوزارة والدواوين ومفهوم أهل العقد وغيرها من الأسس والمثل العليا. لكنها لا تؤدي إلى بناء جسم قانوني واضح يفصح عن إرادة التأسيس لكيان اسمه الدولة بمعناها القانوني لا السياسي، فالتجربة النبوية وما تلاها من عصر الخلافة مرت بمحاولات سياسية في التسيير بأنظمة مختلفة في الحكم، أحيانا بالتعيين وأخرى بالتعيين مع الاختيار وتارة بالتوريث وأخرى بالانقلاب وهكذا.

وحتى من داخل النص القرآني لا توجد إلا إشارات عامة في التدبير السياسي، هي أقرب إلى المبادئ السامية ولكنها تفتقر إلى التفاصيل والمضمون الهيكلي، فالتنصيص مثلا على الشورى لم يصاحبه ذكر لطرق تنفيذها ولا لشكل تنصيبها، مما ترك فراغا للتأمل فيها وتكييفها وتوطينها حسب الظروف، كما عكست ذلك تجربة «سقيفة بني ساعدة»، التي شهدت خلافا بين الأنصار والمهاجرين من جهة، وبين أصحاب أبي بكر وشيعة علي من جهة أخرى.

ولعل نموذج التنصيص على الشورى وغيرها من المُثل العليا، «يُفسر اكتفاء النصوص بالتشريع للمبادئ والقيم الضابطة للممارسة السياسية، بالشكل الذي يجعلها وثيقة الصلة بالفضاء القيمي للمجتمع الإسلامي، دون تحديد شكل مؤسساتي معين للعمل السياسي»(1). وهذا التركيز على جوهر الشريعة الإسلامية كالعدل مثلا يفضي إلى «ترك شكل الحكومة التي تحقق هذا العدل لمتغيرات الزمان والمكان، بما أن الشريعة لم تنص على ذلك وسكتت عنه»(2).

وهذا كله يجرنا إلى القول بأننا إزاء إعلان مبادئ ملزمة في الشريعة، أكثر منه إلى الحث على صياغة مشروع قانوني للدولة عن طريق النص لا الاجتهاد، وإلا فالممارسة السياسية للمسلمين منذ عصر الوحي لم تظهر فيها ملامح قانونية قائمة الذات مأخوذة من الكتاب والسنة، إذ شكلت التجربة السياسية إضافة إلى قواعد الشريعة خليطا من الآثار الساسانية والبيزنطية وحِكم الفرس وبعض النصائح، التي كانت من جملة الكتابات السياسية التي أبدعها رواد الآداب السلطانية، من أمثال الماوردي وعبد الحميد الكاتب وابن المقفع والطرطوشي وغيرهم.

فطموحات صاحب الرسالة في البدء لم تكن لتتجاوز بناء مفهوم الأمة وليس الدولة، بمعنى أن التدابير السياسية المتخذة في زمن النبوة يراد بها تحقيق استقرار اجتماعي، وبناء جماعة مؤمنة ترتكز أكثر على الأخلاقية الجديدة المنبعثة من العقيدة التوحيدية، دون اللجوء إلى إنشاء هيكلة قانونية

للمؤسسات الفاعلة في المجتمع، تقوم على توجيه الناس إلى العمل الصالح، فالعقيدة أقرب طريق إلى هذه الفضيلة وهي سباقة إلى تأهيل المجتمع نحو الخيرية، وبالتالي تظل المؤسسات السياسية مكملة وعناصر تنزيل للمثل العليا المنصوص عليها في الوحي.

وهذه المثل هي التي ستشكل الأرضية الخصبة للتأمل في الشؤون العامة فيما بعد، دون أن يكون لها طابع ديني لكونها بالأساس متقلبة البيئة في الزمان والمكان، لذلك تنحو هذه الأخلاقية منحى الفردية التي تنبعث من روح الضمير الديني، أكثر ما تؤول إلى مفهوم الجماعة بمقومات قانونية واضحة المعالم.

صحيح أن: «الدين والسياسة كانا وبقيا مجتمعين في دعوة الرسول»(3)، لكنه قول لا يؤدي إلى الاستنتاج بأن الدين كان موجوداً إلى جانب الدولة، فالسياسة تدبير تختلف حلقاته من الفرد إلى الجماعة إلى الأمة إلى شعوب وهكذا، ولكن ليس كل تدبير سياسي ينم عن ولادة دولة معينة والعكس صحيح.

وإذا كانت مرحلة مكة في التجربة النبوية قد أهملت الجوانب السياسية وتوجهت أكثر إلى البناء العقدي والأخلاقي، ففي الهجرة إلى المدينة مؤشرات سياسية واضحة تنم عن حصول تغير في الموقف والرؤى اتجاه الأوضاع حينئذ، ولعل صحيفة المدينة التي يذكرها كثيرا المؤرخون تشكل نقلة نوعية في هذا المجال، لاحتوائها على تدابير سياسية في الجوار والأمن والاختلاف بين مكونات المجتمع، إن على المستوى القبلي بين الأنصار والمهاجرين، أو على المستوى العقدي بين المسلمين واليهود، لكنها في الأخير تحمل عبارة دالة تشير إلى ما نؤكد عليه، وهو إرادة الأمة دون الدولة، فقد نصت الصحيفة على أن هذه المكونات السالفة الذكر تشكل «أمة واحدة من دون الناس»(4).

وثمة فرق كبير بين الأمة والدولة، إذ لما كانت «الأمة مجموع أحلاف»(5) كما هو واضح من اتفاق الصحيفة، فإن الدولة هي عبارة عن شعب مكون من أفراد يسمون بالمواطنين الذي يسهمون في بناء صرح الدولة بالتصويت والانتخاب، على عكس الأمة التي يشارك فيها الفرد «مشاركة غير مباشرة عن طريق الفخذ أو القبيلة»(6).

فالفرد داخل الدولة مواطن حر ومستقل، فيما يظل الفرد في إطار الأمة عائما وسط الجماعة والقبيلة التي يستمد مشروعيته منها، وتمثل الوسيط بينه وبين الأمة التي تمثل القبيلة عضواً فيها. هذا فضلاً عن كون الفرد بالنسبة للدولة في إطار الأمة لا يوجد من أجلها، بل هي موجودة بعده ومن أجله، وهو بعد ذلك ليس مسؤولا أمامها بل أمام الله(7).

وإذا كانت هذه الصحيفة تمثل أوضح مشروع سياسي، يقوم على تدبير الحوار والجوار بين الأفراد والجماعات في التجربة الإسلامية المبكرة، فإنها مع ذلك تظل محاولة محكومة بظروف نشأتها وملابسات وضعها، فهي لا ترقى إلى دستور قار أو قانون ثابت ساري المفعول في المستقبل.

فقد غدر بها يهود المدينة مما أفضى إلى إبطال مفعولها وحلت أشياء أخرى محلها زمن فتح مكة، وبعدها شهد المسلمون تحولات عدة تهم المجال السياسي بالخصوص بعد وفاة النبي عليه السلام، حيث تمخضت الوفاة عن خلاف سياسي حول الشرعية السياسية وعن الأحقية في الحكم، وهي الجدلية القائمة طوال قرون عدة بدءا بعصر الخلافة مرورا بحكم الأمويين والعباسيين والعثمانيين، وصولا إلى الأزمنة المعاصرة وصعود تيار الإسلام السياسي، المعتدل منه والراديكالي.

وقد سبق للإمام الشهرستاني أن تنبه إلى مشكلة الحكم في الإسلام، فصدَّرها كأعوص قضية خلافية بين الأمة، مما يدل على كونها تقع في حدود الاجتهاد دون النص، وقد وصل الخلاف حولها إلى حد سل السيوف ونشوب فتن ومؤامرات وسفك وهتك، وما إلى ذلك، لذلك قال المؤرخ المشور: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة في كل زمان»(8).

ولو كانت الإمامة قضية محسومة في تدابيرها لكانت بالنص والدليل اليقيني، لكنها بقيت في حدود العقل والتجربة، وحتى الخلافة الراشدة التي حاولت أن تحتويها لم تصمد في وجه التاريخ القريب، إذ فشلت في الاستمرارية رغم وجود صحابة كبار على قيد الحياة، إذ سرعان ما دب فيها الفشل بفعل عوامل عدة داخلية وخارجية، أسهمت في وأدها مبكرا رغم جدة وفاة ملهم هذه الأمة، فبالأحرى أن تصمد إلى أزمان متعاقبة ومتباعدة تعيش ضمن تحولات أسرع وأضخم.

لذلك نُسجل أنه كلما كانت التدابير الدينية المتعلقة بالاعتقاد والأخلاق موصولة المعنى بالنقل أصالة والمقاصد بالتبع، كلما كانت التدابير الدنيوية ومنها السياسية موكولة إلى التدبير الزمني الاجتهادي، الذي يراعي الأحوال والمصالح وأحيانا تركن إلى التحديات والتبرير.

ومنه نذهب مع الدوري في ملاحظته في كون التدابير الإسلامية في الحقل الدنيوي: «لم توضع على أنها دستور معين منذ البدء، إذ كانت مجموعة حلول عملية لمشكلات معينة وضعت في ظروف خاصة مرنة قابلة لأن تلائم الوضع»(9).

ومعنى نفي الطابع الدستوري عن هذه التدابير، أي أنها لم توضع كقوانين ثابتة تصلح لكل الأزمنة والأمكنة، بل ظلت محدودة الأثر تبعا لمناطاتها وملابساتها التي طرأت فيها، ويظهر الفرق في التدبير ما إذا كان قانونيا أم سياسيا فقط في حالتنا المعاصرة، في بعض الوقائع التي يغلب فيها الحس السياسي على القانوني لما لها من تداعيات على المستوى الخارجي، فيتم تغليب الشق السياسي على نظيره القانوني لهذا الدافع.

وثمة فرق آخر يظهر بين المكونين، إذ كلما كان القانون مشدودا إلى صرامة مسطرية واضحة، كلما كان التدبير السياسي معليا ومعلنا للعرف والعادة وما جرت به الظروف، فالممارسة السياسية شفوية بطبعها، في حين يركن القانون في العادة إلى الكتابة والتسطير، لئلا يعذر أحد بجهله.

وهكذا فالدولة التي لا يتم تحديد معالمها وتسمية مؤسساتها وتفصيل طرائق تنصيبها، تظل أبعد عن الشكلية القانونية المطلوبة، ولا يحضر فيها مفهوم الدولة إلا بمعناه السياسي، الذي يوحي بوجود جماعة تدبر شؤونها على رقعة جغرافية وبنظام عقدي معين، لكنها لا تستقر على حال من النظام السياسي القانوني، الذي تتوارثه الأجيال وتجده منصوصا عليه ولا تختلف عليه موارد النظر.

فالدعوات الآن إلى تنصيب دولة الخلافة وهم سياسي يقع خارج إحداثيات التاريخ الراهن، إذ لو فرضنا وجود نظام سياسي على منهج الخلافة، فلماذا لم يذكر عند أول خلاف نشب بين المسلمين لحظة موت الرسول الأكرم، وتحضر في هذا السياق كلمة معبرة للفاروق عمر بن الخطاب، الذي كان ضمن المناقشين لمسألة انتقال السلطة والحكم وولاية شؤون المسلمين، فقد عاين مجريات النقاش السياسي بين الفرقاء وأراد أن يعجل بالحل، فمد يده إلى أبي بكر مبايعا له لكنه استدرك قائلا: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها»(10).

وقد كان من أبرز مُعارضي هذه البيعة الصحابي الكبير سعد بن عبادة(11)، الذي لم يبايع أبا بكر ولا عمرا ومات على ذلك، فهل هذا الصحابي المشهور الذي كان سيد الخزرج وكان صوته مسموعا في قومه يموت على غير بيعة شرعية، فهو بالتالي على جاهلية كما ينص على ذلك الحديث المعروف(12)، أم إن الأمر لا يعدو أن يكون خلافا سياسيا يقع في حدود الفروع الفقهية وضروب الاجتهاد الذي يتسع لكافة الأنظار، ولا يطال مهمات الدين وأساسيات الاعتقاد(13)؟

فالخلافة إذن تقع في إطار الفروع لا الأصول، وضمن جدليات المصالح والحقوق المتغيرة لا غير، وهو الأمر الذي أكدت عليه رسالة حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة بقولها: «إن مسألة الخلافة في حد ذاتها هي من المسائل الفرعية والفقهية، ومن جملة الحقوق والمصالح العامة المختصة بالأمة ولا علاقة لها بالاعتقاد...»(14).

ولما كانت الخلافة فرعية في الفقه وكانت البيعة السياسية فلتة بتعبير عمر بن الخطاب لم يقع الإجماع حولهما، بل حدث الخلاف بشأنها وتداعى أمرها إلى يوم الناس هذا، بفعل غياب نصوص معلمة في هذا الباب وانفساحه لتقليب النظر وتعدد الأفهام، وتذكر شواهد التاريخ أن هذه الخلافة أورثت خلافا استحكم بين تيارين عظيمين في الأمة، بين أهل السنة والشيعة، ثم فيما بعد بين الخوارج وجماعة المسلمين. وهذا الخلاف بين الفرق الإسلامية حول الإمامة والخلافة دليل إضافي على اتساع المسألة السياسية للتنوع والتطور، في غياب دولة قانونية جاهزة المفاهيم والمؤسسات والأطر، مع أن الحاجة ماسة إلى هذا التنظيم الهيكلي، خصوصا أمام تواجد إمبراطوريات شرسة ذات طموحات عسكرية كالروم والفرس.

فالسؤال إذن عن موقع الدولة في الإسلام سؤال عن القيم المحفزة وليس عن القانون المنظم، ولكن اجترار مفهوم الدولة الإسلامية في الوقت الحالي يتجاهل هذه المفارقة الخطيرة، فلا يكفي الاصطدام بالدولة الحديثة وزحف العولمة والحداثة، لكي يخطر ببال الجماعة المسلمة حنين عن نموذج الدولة التي تحكم بشرع الله، وكأنها كيان واقع في سالف الأزمان وهو جاهز للإسقاط في الحاضر، والحاصل أنه «لم يوجد قط أي شكل للحكم في التاريخ الإسلامي قبل العصر الحديث»(15)، فالقياس على الدولة الحديثة قياس باطل لأنه يحتوي على اختلافات جذرية وجغرافية.

فالدولة مفهوم حديث لم يعرفه المسلمون الأول، بل تعاملوا مع مفهوم الأمة كما أسلفنا، ولذلك لا نستغرب أن يصدر باحث معاصر موقفا حاسما معلنا: «إن مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة»(16). ويسجل الكاتب على المسلمين والإسلاميين على الخصوص أن «الشريعة التي تظهر دائما في دساتيرهم بوصفها أحد مصادر التشريع ومصدره الرئيس، ميتة مؤسسيا ومساءة الاستخدام سياسيا»(17).

إن وضع الخلافة في قالب الدولة الحديثة باستدعاء مقولة تطبيق الشريعة والترويج لفكرة «الإسلام هو الحل»، كلها أدبيات تبقى صالحة في إطار السرديات الثقافية والشعارات التي تخبو أمام صدمة الحداثة، وقد قطعت الدولة الحديثة أشواطا في تثبيت مؤسساتها العصرية وتثبيت أوابدها في أركان المجتمع.

أما التحصن بالماضي وتمجيد تاريخ الخلافة فلا يعدو أن يكون إلا تعلقا بالسراب، إذ «ليس إلا تاريخا لنظام سياسي لا علاقة له بالدين من قريب أو بعيد، نظام سياسي اختارته الجماعة وفق موازين

القوى الاجتماعية وقدراتها السياسية من جهة، ووفق المتاح من معرفة وخبرة تاريخية ثقافة من جهة أخرى»(18). فالأولى أن يقع الاختيار على نماذج حديثة تصلح لتحديات العصر وملابساته المختلفة. لذلك فإن ترديد عبارة دولة الإسلام والدولة على أساس الخلافة لدى الحركات المتطرفة والأصولية الجذرية في هذا العصر، يشكل خطراً كبيراً على التراث السياسي للمسلمين وخطرا كذلك على الاجتماع السياسي لمسلمي العصر، بعد أن ثبت وجدانهم على مناهج الديمقراطية الحالية أو ما يشبهها، فما استدعاء مقولة الخلافة إلا نوع من العنف السياسي والدعوي في حقل الفكر السياسي، وممارسة تفضي إلى الإرهاب باسم الله وباسم الشريعة، التي تقود الرقاب إلى الجنة كرها وإلى نحر المخالفين على أعتاب الشرعية.

ولذلك تنبه فقيه متنور إلى هذه المعضلة قبل ظهور جماعات التكفير والهجرة والقتل، فقال مبكرا: «ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد»(19).

الهوامـــش :

1 ـ محمد محمد أمزيان، في الفقه السياسي مقاربة تاريخية: مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ط1/1421-2001، ص 11.
وقارن أيضا ب: الخلافة وسلطة الأمة، نشرتها حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة، نقلها من التركية إلى العربية عبد الغني سنى بك: مطبعة الهلال بمصر، 1342/ 1924، ص 92.

2 ـ نصر حامد ابو زيد في تقديمه لكتاب: الخلافة وسلطة الأمة: ص 59.

3 ـ عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1/2008، ص21.

4 ـ تنظر سيرة النبي، لابن هشام: تحقيق ودراسة مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط1/1416-1995، 2/126.

5 ـ عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: ص 24.

6 ـ عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: ص 24.

7 ـ قارن ب: وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي: ترجمة عمرو عثمان، مراجعة ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة، ط2/2015، ص 108.

8 ـ أبو الفتح محمد الشهرستاني، الملل والنحل: تحقيق أمير مهنا وعلي فاعور، دار المعرفة بيروت، ط3/1993-1414، 1/31.

9 ـ عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية: ص 27.

10 ـ ينظر: أبو الفتح محمد الشهرستاني، الملل والنحل: 1/32.

11 ـ تنظر ترجمته وقصته في: مختصر ابن منظور لتاريخ دمشق لابن عساكر: ت نسيب نشاوي، دار الفكر بدمشق، ط-1/1405 1985، 9/245.

12 ـ أخرجه مسلم في صحيحه (1851).

13 ـ نص الآمدي على ذلك مقررا: "واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من اللأَبُدِّيات بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها ..."، غاية المرام في علم الكلام: ت حسن محمود عبد المطلب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، 1391/1971، ص 363. وقارن بالإسلام ومسألة الحكم، لرجب بودبوس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان بمصراتة، ط1/1403-1993، ص 30.

14 ـ رسالة الخلافة وسلطة الأمة: نشرتها حكومة المجلس الكبير الوطني بأنقرة، ص 91.

15 ـ وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي: ص 32.

16 ـ وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي: ص 19.

17 ـ وائل حلاق، الدولة المستحيلة الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي: ص 31.

18 ـ نصر حامد ابو زيد في تقديمه لكتاب: الخلافة وسلطة الأمة: ص 53.

19 ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام: مطبعة مصر ط3/1344-1923، ص 36.

مفهوم الدولة الإسلامية : بين أزمة الأسس وحتمية الحداث

سعاد رجاد *rajadsouad@gmail.com* // باحثـــة

يُعتبر الدكتور امحمد جبرون المولود عام 1971 من أبرز الباحثين الإسلاميين الشباب المعاصرين، فهو الباحث في الحضارة والفكر الإسلامي يعنى بقضايا التاريخ والفكر السياسي، حاصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ، وله عدد من الإصدارات والمشاركات العلمية والمحاضرات حيث صدر له كتاب «الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري» سنة 2008م، كتاب «الإسلام والحداثة» سنة 2009م، «المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي» 2009م، إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة» 2011م، «فصول من تاريخ المغرب والأندلس» 2013م. صدر له حديثاً خلال شهر شتنبر من السنة 2014م، كتاب مهم- وهو موضوع الدراسة- بعنوان «مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة»، مع زيادة عبارة ملحقة بالعنوان في الصفحة الأولى، وهي «محاولة في تأصيل الحداثة السياسية»، وصدر العمل عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة، الذي جاء استمراراً لنفس النهج الذي أطلقه عدد من الباحثين العرب الذين أهمهم ما آلت إليه أوضاع الأمة في عصرنا الحالي من إشكالات جدلية الديني والسياسي ومساهمة منهم في إعادة صياغة مفهوم الدولة- الأمة بطريقة مغايرة.

الكتاب يستمد أهميته من طرح هذه القضية الإشكالية، حيث نقرأ لمؤلفه: «حاول كثير من المفكرين والساسة من مختلف الاتجاهات والمرجعيات أن يجيبوا عن أسئلة ـ الدين والدولة ـ أو المرور ببعضها، ومن ثم تسوية العلاقة بين الإسلام والدولة، غير أنّ الظاهر الذي لا يرقى إليه شك هو أن جميع محاولات التسوية هذه لم تنجح بقدر كافٍ في حسم النقاش وتجاوز الإشكال، إذ بقيت أزمة «الإسلامية» مطروحة نظرياً، ومهلكة ومستنزفة عملياً لكثير من القوى والتيارات، الشيء الذي ترك الباب مفتوحاً لظهور مزيد من المحاولات التنظيرية والمساعي البحثية النقدية التي تتوخى إبداع مقاربات نظرية لقضية «الإسلامية» أقدر على التأثير في الواقع من سالفاتها».

سؤال العمل كالتالي: هل نجحت دولة الراشدين في إرساء نموذج دولة إسلامية، وفي تنزيل مبادئ الإسلامية التي استنبطها من خلال «النص السياسي»؟

جاء الكتاب في 392 صفحة، ابتدأها الباحث بموجز عن الدراسة حذا في هذا حذو الرسائل والأطاريح الجامعية (30-11)، ثم تضمن الكتاب أربعة فصول، عنونها تراتبيا بـ»الإسلام وأصول الحكم» (117-47)، و»دولة الراشدين وأرخنة الأصول» (183-119)، و»دولة العصبية: الإسلام السياسي التاريخي»(266-185)، ثم «الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة»(346-267)، بين مقدمة اتخذ لها عنوان «إشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر» (46-31)، وخاتمة عامة بعنوان جزئي «مفهوم الدولة الإسلامية» (361-347).

لا شك أن السياق التاريخي الذي جاء فيه الكتاب يبرز وعي الكاتب ومدى قدرته على تحليل الوضع الراهن، وخاصة راهنية مفاهيمه وحساسية التعامل معها في ظل الربيع العربي، فهو مساهمة قيمة في النقاش الفكري الدائر اليوم. بل إشكالية من أعقد الإشكاليات في الفكر السياسي الإسلامي بل هي الإشكالية الأم التي تمحورت حولها العديد من الكتابات والأطروحات إلى اليوم

عنوان الكتاب مشوق يستفز القارئ لفتح طياته وسبر أغواره، انطلق الباحث من المفهوم إلى أسس الأزمة وانتهى بتأكيد ووجوب الحداثة انطلاقا من عمليته الاستقرائية للتاريخ الإسلامي، هنا يمكن أن نطرح سؤال الكيف: كيف خلص الباحث إلى ضرورة وحتمية الحداثة بل عن أي حداثة يتحدث؟

انفتاح المؤلف على العديد من الحقول المعرفية النظرية كعلم التفسير والفقه والمقاصد وأصول الفقه، وتأثره الواضح بالمنهج التاريخي، وعلم التاريخ وباطلاعه الواسع على كتابات العديد من القدامى والمحدثين الذين اهتموا بالمسألة السياسية في الإسلام؛ أدى إلى تمكنه من إفراغ مفهوم الإسلامية من حمولته الدينية ليقوم بشحنه بثلاث مبادئ أساسية خاضعة للتحول والتغيير حسب تطور التاريخ وما يفرزه من وقائع، ظهر ذلك جليا من خلال محاور الكتاب ونقط المعالجة:

تحدث الباحث في بادئ الأمر عن تمثلات الحركات الإسلامية لمفهوم الدولة الإسلامية والتي لخصها في صنفين:

1 ـ صنف الصفتيين: الذي يركز على تحقق أوصاف معينة كالحاكمية وتطبيق الشريعة والشورى.

2 ـ صنف الشكلانيين: الذي اتخذ الشكل هو الأساس واعتبر الخلافة الراشدة كشكل للحكم هو النموذج الأمثل بل هو الأصل»

هذه القراءة الأولية للواقع اعتبرها الباحث ضرورة للوقوف على أزمة التناقضات التي تعيشها الدولة الإسلامية اليوم، حيث أن التشخيص يعتبر أولى مراحل المعالجة.

سطر الباحث في مقدمة بحثه السياق العام الذي تندرج فيه أطروحته وهو» سياق الجهد البحثي العربي الذي يروم حسم إشكالية الحداثة السياسية، ومواكبة جهد بناء الدولة- الأمة المتعثرة، وتأسيس

فيما يتعلق بالمعروف، يرى الباحث أن دولة الراشدين ومحدوديتها التاريخية فشلت في توسيعه وذلك لأسباب تتعلق بحداثة الدولة الإسلامية وطغيان الهموم العسكرية والأمنية

مشترك ثقافي بين الأطراف التي تتجاذب شرعية الحداثة السياسية في العالم العربي وتحديدا الإسلاميين والعلمانيين».

طموحه هذا مبني على فرضية مفادها أن سؤال «الإسلامية» ليس كما هو متعارف عليه وجار في الأطاريح، بمعنى ليست تلك هي المشكلة الحقيقية بل هو مجرد مظهر لمشكلة أعقد وهي- كما جرى على لسانه- مشكلة» العطب الإصلاحي- التاريخي الذي حدث قريبا من عهدنا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» إذن الإشكالية اليوم ليست إشكالية نص بل إشكالية تاريخية واجتماعية وسياسية.

بالتالي الحل في أزمة «الإسلامية» لا يكمن في خط خطى « الخلافة الراشدة» بل يكمن في «فقه التاريخ والفكر التاريخي» وهذا تنويه بفقه التاريخ وتعويل عليه في حل الإشكالية.

بمعنى تغيير مسار التفكير من التقليد إلى الإبداع عبر قراءة التراث الإسلامي والمسارعة إلى ربط الجسور بروح الحركة الإصلاحية بمنهجها وتكييف مبادئ» الإسلامية « التي أجملها في ثلاث رئيسة» البيعة والعدل والمعروف» مع متطلبات الدولة- الأمة.

إن جبرون من خلال كتابه لا يريد إعادة كتابة التاريخ السياسي للمسلمين من وجهة نظره، ولكن هدفه التأسيس لنظرية سياسية تجيب عن الإشكاليات الراهنة التي سبق التطرق إليها آنفا وذلك بغرض إعادة بناء الأسس التي استندت عليها الدولة الإسلامية في التاريخ» البيعة والعدل، والعرف» والاحتجاج لها أصوليا، بمنهج نقدي صارم حتى تستطيع مواكبة العصر الحديث، وحتى يتمكن الإسلاميون ويتحرروا من بعض الشروط النظرية التي رسموها وألزموها حول مفهوم الدولة الإسلامية.

اعتمد جبرون في مقاربته للإشكالية المنهج الاستقرائي والاستنباطي والتاريخي، بحيث قام بعملية استقرائية موسعة في الآيات والأحاديث المرتبطة بالإحكام والمضمون السياسي للإسلام من أجل الوقوف على مناط «الإسلامية» في الدولة الإسلامية والذي أعوزه من خلال قراءته للتاريخ النبوي مرورا بعهد الخلفاء الراشدين إلى معان كلية كقيمة العدل والبيعة (التعاقد بين الحاكم والمحكوم) والعفو، أكثر مما هو مرتبط بأحكام جزئية استنباطا من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال المنهج» القائم على الحوار المباشر بين النص والتاريخ (الذي من معانيه الراهن)، حيث يبدو القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، يتغير معناها وأشكال الاهتداء بها، تبعا لتغير الزمان والمكان، وقد أفادنا هذا المنهج في التخلص من أثر الأوائل في فهم النص وبلوغ بعض المعاني الكلية التي اعتبرناها مناط الإسلامية» وهو منهج الصحابة في فهم المعاني الكلية التي تعتبر هي مناط «الإسلامية». وهو المنهج ذاته الذي اعتمده الباحث في قراءة السنة النبوية أي التركيز على المعاني الكلية التي تنتظم حولها الجزئيات.

يرى الباحث أنه يروم: «أولاً: تحرير الفاعلين الإسلاميين من الضغط والحرج الذي تتسبب فيه الأحكام الجزئية والحدود وغيرها والذي يشكل التردد في قبوله إدامة للتوتر بين القرآن والحداثة المنشودة؛ ثانياً: استخلاص مناط جديد لـ»الإسلامية» يختلف تماماً عن المناط الكلاسيكي الذي ربطه وجوباً وعدماً بالأحكام والأشكال، ويتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة بالتالي أضحى مفهوم الدولة

بيع وعدل ومعروف.. ثلاث مبادئ كلية لا بد منها عند الفاعل الإسلامي، من أجل دولة إسلامية، ولكن: هل هذه الأسس كفيلة فعلاً بتصالح الديني والسياسي؟

الإسلامية جاذباً للحداثة بعدما كان نافياً لها بإلحاحه على التطابق مع التاريخ».
قام الباحث بتنزيل مبادئ «الإسلامية» وأشكال التكيف مع التاريخ ودرجاته التي خصها الكتاب بثلاث فصول طويلة نسبيا تشمل ثلاث مراحل كبرى من تاريخ الدولة الإسلامية: دولة الراشدين، ودولة العصبية، والطور الانتقالي نحو الدولة- الأمة ابتداءً من العصر الحديث من أجل الوقوف على مكمن الخلل.

أولا: دولة الراشدين وأرخنة الأصول

حاول الباحث الإجابة على سؤال هل نجحت دولة الراشدين في إرساء نموذج دولة إسلامية تامة الأوصاف وكاملة الشكل وفي تنزيل مبادئ الإسلامية التي استنبطها من خلال «النص السياسي»؟ يرى الباحث أن دولة الخلفاء الراشدين «نجحت في تنزيل الأصول السياسية للإسلام تنزيلاً تاريخياً» حيث نجحت إلى حد ما في تثبيت سلطة الأمة في تعيين الخلفاء وكذلك في إقرار قدر مهم من العدل ويظهر ذلك جليا من خلال البحث عن النموذج» إقرار البيعة» والنزعة الاجتماعية والتوسع في الدرء ومراعاة الضرورات العملية وقانون التطور، أما فيما يتعلق بالمعروف، والذي هو مصلحة دائمة دينية ودنيوية لا يحدّها الزمان ولا المكان، وعلة دائمة وحاضرة حضور الإنسان في الحياة، وهو كذلك وصف لازم للنشاط الإيجابي للإنسان المسلم على الصعيدين الفردي والجماعي، فيرى الباحث أن دولة الراشدين ومحدوديتها التاريخية قد فشلت في توسيعه وذلك لأسباب تتعلق بحداثة الدولة الإسلامية وطغيان الهموم العسكرية والأمنية.

ثانيا دولة العصبية: الإسلام السياسي والتاريخي

تمثل الشكل التاريخي للدولة الإسلامية القادر على مواجهة التحديات وتحمل الضغط السياسي بأشكاله المختلفة وهي نتيجة حتمية كما يقول الباحث للمخاض التاريخي العسير ما بين العامين 36 و41 هـ والذي أدّى إلى ولادة دولة العصبية والذي كان بمثابة التأسيس الثاني للدولة الإسلامية بعد التأسيس الأول في سقيفة بني ساعدة، الشيء الذي أكسبها الصلابة والقوة حسب جبرون وفي تلك المرحلة اكتسبت الدولة الإسلامية نظريتها السياسية والتاريخية التي استمرت حاكمة ونافذة قروناً كثيرة حتى مشارف العصر الحديث.
أما فيما يخص مقومات «الإسلامية» فقد انتقلت في هذه المرحلة البيعة من كونها حقًا للأمة في عهد الخلفاء الراشدين إلى أن أضحت حقاً عصبياً تمارسه عصبية الدولة وباقي الأمة تبع لها، من دون أن

تفقد البيعة صدقيتها، أما العدل أو العدالة فقد عرفت ازدهاراً كبيراً حيث تمكّنت الدولة من شريعة مكتوبة ومدونة «قانون» شكلت مرجعية موضوعية للأحكام وكذلك حققت الدولة تطورًا كبيرًا في مفهوم العدالة الاجتماعية، يبقى الحضور التاريخي لأصل المعروف محدودًا وخاضعًا للهواجس العسكرية. بسبب التطور التاريخي وطبيعة الدولة الوسيطية.

ثالثا: الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة

يستعرض الباحث بدايات تشكل العصر الحديث الذي هو نتيجة ضعف دولة العصبية بسبب المساس بأسس (البيعة، العدل، المعروف). الشيء الذي شكل أزمة أدت إلى تبلور أسس الحداثة السياسية وإلى وجود إحساس بالحاجة إلى الدولة- الأمة، وقد أفصح الفكر الإصلاحي عن هذا ومهّد له ثقافيًا وسياسيًا غير أن بطء تحول دولة العصبية والتدخل الاستعماري «حال دون ولادة دولة الأمة- الدولة ولادة طبيعية، الأمر الذي تسبب للدولة الوليدة بمشكلة مع السياق فباتت كمؤسسة وتنظيمات سابقة لواقعها وغير مفهومة في نطاقها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وكذلك سببت لها أزمة شرعية أخلاقية بسبب انقطاعها عن الحركة الإصلاحية التي أخصبت التاريخ والمجتمع» وهيأتهما لحمل الدولة - الأمّة، واستقبالها، الشيء الذي انعكس على موارد الدولة الإسلامية وأصولها من «البيعة «حيث التحول من بيعة العصبية إلى بيعة الأمة» والعدل» من الشريعة الدين إلى الشريعة القانون» والمعروف» الذي أضحى أزمة أخلاقية.

في ختام كتابه يعطي الباحث رؤيته لمفهوم الدولة الإسلامية ومقوماتها والتي يرى أنها دولة الوقت التي تعمُر العالم وتشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب، وهي تطبيق من تطبيقات ممكنة للدولة-الأمة تميزها في رسالتها الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يمنح الدولة الإسلامية تفوّقها الرمزي على غيرها من تطبيقات الدولة - الأمّة، وتنجيها من بعض الآفات البنيوية، دولة قوامها سيادة الأمة والعدل والمعروف مع اتصالها بالمنهج الإصلاحي الذي رسمه الأوائل.

هذا هو تصور الباحث وهذه ثلاث مبادئ كلية من أجل دولة إسلامية «بيع وعدل ومعروف»، يبقى السؤال بل أسئلة في الأذهان: هل فعلاً هذه الأسس هي الكفيلة بتصالح الديني والسياسي؟ ومن الأقدر على تفعيل مقتضياتها؟

وحتى يتسنى لنا معرفة ذلك نحتاج إلى تطبيقها في الواقع متى تحققت الشروط اللازمة لها.

الملف .

الدولة المدنية بين أنظار الفكر الغربي والفكر الإسلامي

يوسف الكلاخي // أستاذ باحث في الفلسفة

لقد ارتبط ظهور الدولة المدنية في المجتمعات الغربية بتحولات جذرية وعميقة شملت مختلف مناحي الحياة، فعلى المستوى الاجتماعي فقد تم الانتقال من مجتمع فيودالي يتمركز في البوادي والقرى ويعتمد في تلبية حاجياته على زراعة الأرض، إلى مجتمع برجوازي يتمركز في المدينة ويعتمد في اقتصاده على التبادل التجاري ومراكمة الثروة بفضل الثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا إبان القرن السابع عشر. أما على المستوى السياسي فقد تم إحداث قطيعة مع الأنظمة السياسية التي سادت أوروبا خلال القرون الوسطى نتيجة تفكك الإمبراطورية الرومانية، وبداية ظهور الدولة الوطنية. أما دينيا فقد تم القطع مع التقاليد الكنسية والفصل بين الديني والسياسي وهذا ما أدى بشكل مباشر إلى ظهور الدولة المدنية الحديثة. أما على المستوى الثقافي والفكري والفلسفي فقد ظهرت نخبة جديدة تحاول تقعيد وتأسيس تصور جديد لمفهوم الدولة يرتكز في أسسه ومقوماته على فكرة التعاقد الاجتماعي، والتداول على السلطة، واعتبار الشعب هو مصدر الشرائع والقوانين، والحق والعدالة، والحرية.

إذا كان ظهور الدولة المدنية في الفكر الغربي قد ارتبط بسياق تاريخي واجتماعي وثقافي وديني معين بموجبه تم الانتقال من دولة دينية إلى دولة مدنية. فإن مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي ارتبط ظهوره بمفهوم الخلافة والإمامة والبيعة ومقاصد الشريعة، مما جعل مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي مفهوماً ملتبساً. ويجعلنا نطرح العديد من الإشكالات الفلسفية والمعرفية التي سنحاول خلال هذه الدراسة مقاربتها على ضوء النصوص التأسيسية لفكرة الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي.

إذن، ماهي الأسس الفلسفية والفكرية لنشأة الدولة المدنية في الفكر الغربي؟ هل يمكن الحديث عن دولة مدنية في الثقافة العربية الإسلامية؟ وإذا أمكن الحديث عن مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي فماهي مقوماتها وأسسها؟ ما هي القواسم المشتركة بين مفهوم الدولة في الفكر الغربي والفكر الإسلامي؟

ارتبط ظهور الدولة المدنية في الفكر الغربي بسياق تاريخي واجتماعي وثقافي وديني مُعين، تمّ بموجبه الانتقال من دولة دينية إلى دولة مدنية.

ارتبط ظهور مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي بمفهوم الخلافة والإمامة والبيعة ومقاصد الشريعة، مما جعل مفهوم الدولة في الفكر الإسلامي مفهوماً ملتبساً.

مقومات الدولة المدنية في الفكر الغربي

دولة التعاقد الاجتماعي

لقد نشأة نظرية التعاقد الاجتماعي في الفكر الغربي كبديل عن فكرة الحق الإلهي التي سادت في أوروبا خلال القرون الوسطى، وكان من أبرز المدافعين عنها جون بودان (Jean Bodin 1530-1596) وجاك بوسيه (Jacques Bousset 1627-1704) اللذان كانا من المدافعين عن الحق الإلهي للملوك والأمراء وعن سلطتهم «الإلهية المطلقة» يقول جان بودان في كتابه المشهور «كتب الجمهورية الستة». «بما أنه لا يوجد أي أحد أكبر في الأرض بعد الله غير الأمراء السياديين، وأن الله اختارهم ضباطا ليقودوا الناس الآخرين، فإن الحاجة ضرورية للنظر في مكانتهم من أجل احترام جلالتهم بكل طواعية، والإحساس بهم والتحدث عنهم بكل شرف، لأن الذي يحتقر أميره صاحب السيادة يحتقر الله الذي هو صورته على الأرض»(1). كما يعبر بوسيه عن فكرة سلطة الملوك الإلهية المطلقة فيقول بشكل صريح: «إن سلطة الملك مطلقة ولا يمكن لأحد أن يحاسبه سوى الله، وفي سياسة الملك فما على الناس سوى الدعاء إلى الله بأن يهديه الصراط السوي لتستقيم أموره، لأن الملك ظل الله في أرضه، وهو موهوب بعقل أرجح عن غيره من بقية الناس»(2). في هذا السياق نشأت فلسفة التعاقد الاجتماعي مع كل من هوبز ولوك وروسو، وهم أنفسهم اختلفوا في صيغة التعاقد. فهوبز مثلا رغم إقراره بمبدأ التعاقد الاجتماعي في الحكم، إلا أنه أعطى صلاحيات مطلقة للحاكم، ففي كتابه اللفاثان (التنين) يقول هوبز: «إن السبب النهائي والغاية وهدف البشر (التواقون بطبيعتهم إلى الحرية وممارسة السلطة على الآخرين)، من خلال فرض قيد على أنفسهم (والذي يجعلهم يعيشون في إطار الدولة)، يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق مزيد من الرضا في الحياة: وبعبارة أخرى، يكمن هدفهم في الخروج من حالة الحرب البئيسة».(3)

يذهب باروخ سبينوزا (1632-1677) إلى الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه هوبز في التأسيس لفكرة السلطة المطلقة المستمدة من عقد اجتماعي، إذ سلط الضوء أيضا على ضرورة وجود سلطة مجتمع تنظم الحياة العامة للأفراد على أساس عقد بينهم سماه الديمقراطية، يكون فيها الفرد مواطنا يخضع لما أقرته الجماعة المتعاقدة بصفته مواطنا من أجل المصلحة العامة للجماعة»(4).

دولة الفصل بين السلط

إن الدولة المدنية في جوهرها هي دولة الفصل بين السلط، وهذا ما نجده في كتابات جون لوك الذي دافع عن فكرة الدولة ذات السلطة المقيدة وفصل السلط، يقول جون لوك في دفاعه عن الحكم المدني. «إني أول من يسلم بأن الحكم المدني هو العلاج الأًصيل لآفات الطور الطبيعي، وهي آفات جسيمة حقا

في تلك القضايا التي يكون فيها المرء خصما وحكما في الوقت ذاته»(5). ويصف طبيعة هذا الحكم المدني في قوله. «فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة ويعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما، وبوسعهما البث في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنهم يعيشون معا في مجتمع مدني»(6). إن سلطة الحاكم لدى لوك انتقلت من الاطلاقية إلى التنفيذ، حيت اعتبر جون لوك أن ثمة سلطتين في العقد الاجتماعي، سلطة تشريعية تسن القوانين، وسلطة تنفيذية تنفذها. ولدرء مفسدة الاستئثار بسلطة التشريع لمن نصبهم الشعب نوبا عنه في التشريع، يدعوا جون لوك إلى إعمال مبدأين أساسين: أولهما: مبدأ فصل السلطة التشريعية عن التنفيذية، وثانيها التداول على السلطة.

وقد اعتبرت فكرة فصل السلطات تطويرا من خلال فكرة فصل السلطات مع نظرية مونتسكيو (1755-1789). في فصل السلطات من خلال كتابه الشهير روح الشرائع، «حيث يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع للسلطات. التشريعية، التنفيذية، القضائية، وكل شي يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة الأعيان أو الشعب نفسه هذه السلطات: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد»(7).

كما يجوز للشعب أن يخلع السلطة التنفيذية، ففي حالة وجود سلطة تشريعية تمثله فهي تعاقب صاحب السلطة التنفيذية متى خرجت عن القانون المبتغى تنفيذه. «وعندما تسند السلطة التشريعية تنفيذ القوانين التي تضعها إلى من عدها، فلها أن تستعيده متى وجدت داعيا لذلك وأن تعاقب المسؤولين عن سوء إدارة خارجة عن القانون»(8).

دولة الإرادة العامـــة

من بين الفلاسفة الذي اهتموا بفكرة الدولة المدنية الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (1787-1712). فالشعب حسب عقد روسو هو حاكم ومحكوم، فهو حاكم بمقتضى سيادته ومحكوم بمقتضى القوانين التي تمليها سيادته، فالعقد الاجتماعي لدى روسو هو بمنزلة الاتفاق بين كل أفراد المجتمع الذي يتنازل من خلاله الفرد عن كامل حقوقه للمجتمع وليس الحاكم، «إن السيد هنا هو الإرادة العامة التي تنبثق من الشعب على أساس العقد الاجتماعي، وهذه الإرادة العامة هي التي تختار الحكومة التي تنفذ أوامرها واختياراتها، بحيث يضع كل واحد منا شخصه وجميع قدرته تحت إدارة الإرادة العامة»(9).

مقومات الدولة في الفكر الاسلامي

إذا كانت الدولة المدنية في الفكر الغربي قد تأسست على فكرة التعاقد الاجتماعي وفصل السلط والإرادة

مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي استقر على أنها دولة ديمقراطية تقوم على خمس مقومات أساسية، في حين أن الدولة في الفكر الإسلامي بنيت على فكرة الإمامة وأن السياسة اجتهاد.

العامة، فإن الدولة في الفكر الإسلامي تتحدد بثلاثة أمور:

أولا: تنظيم الحياة العامة وتأمين حياة الناس وإقامة الشعائر وحفظ الدين والأنفس والأعراض والأموال، ويعني غيابها الفوضى، ذلك لأن الدنيا والأمن والأنفس والأموال لا تنتظم إلا بسلطان مطاع - كما يقول الإمام أبو حامد الغزالي – «وإلا شمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيا»(10). من هذا المنظور يمكن أن نفهم تشديد الفقهاء المسلمين على ضرورتها ووجوبها (أي الإمامة / ولاية أمر الناس)، وأن لا قيام للدين إلا بها. لقد أجمع جمهور الفقهاء على وجوب إقامتها، ذلك أنها اعتبرت عند الإمام أحمد بن تيمية «من أعظم وجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها»(11). ونجد ابن حزم يقر بإجماع جمهور الفقهاء وحتى المتكلمين بشأن وجوبها؛ إذ يقول: «وقد اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة. وأن الأمة فرض واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم»(12). كما يقول العلامة ابن خلدون في مقدمته: «ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار».(13) ويعتبرها القرطبي أنها عقد وكالة يعتبر بموجبه «الإمام هو وكيل الأمة ونائب عنها، ويقول في معرض دحضه لأطروحة النص: «وإذا بطل ثبوت النص لعدم الطريق الموصل إليه ثبت الاختيار والاجتهاد»(14).

ثانيا: السيادة لقانون ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها التي أقرتها إرادة الأمة، «أن كليات الشريعة ومقاصدها تعتبر مصدرا أسمى في التشريع في المنظور الإسلامي للدولة»(15). كما أنه يحب أن تكون القوانين التي يجرى تشريعها اجتهادا غير مخالف لهذه المقاصد الكلية الشرعية؛ لأن السياسية الشرعية نوعان: ما نطق به الشرع، وما وافق الشرع وإن لم ينزل به وحي. وقال ابن عقيل في الفنون: «جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو ولا يخلو من القول به إمام، فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع»(16).

ثالثها: إقامة العدل؛ وهو مقتضى من مقتضيات العقد الذي يجمع الأمة بحكامها. فإذا انتفى العدل سواء في توزيع خيرات البلاد والوقوف في وجه الظالمين وحماية الناس من أي اعتداء على أمنهم وحرياتهم وعيشهم الآمن، فقد بطلت مقتضيات العقد؛ ذلك أن مُبرر وجود الدولة كما قلنا هو تنظيم حياة الناس وتأمينها.

خلاصـــــات

إن الفكريين السياسيين الغربي والإسلامي، يشتركان في ضرورة وجود دولة تحمي مصالح الأفراد وتضمن الأمن والسلم والقانون، مع اختلاف جوهري. هو أن الدولة في المجتمعات العربية انبثقت من الإرادة العامة، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي، في حين أن الدولة في الإسلام ارتبطت بفكرة الإمامة والخلافة مما جعل العلاقة بين الفرد والسلطة علاقة خضوع.

لم تتضح فكرة التداول السلمي على السلطة والفصل بين السلط بشكل واضح في الفكر الإسلامي، فالحاكم يجمع بين السلطة الدنيوية والدينية، بالإضافة إلى أنه ظل الله في أرضه. بينما في الفكر السياسي الغربي كانت واضحة، خصوصا بعدما تم تأسيس فكرة العلمانية التي فصلت السماء على الأرض والدين عن الدنيا والسياسة عن الأخلاق.

مع أن تاريخ الحكم الإسلامي حافل ببعض الإضاءات المشرقة في استقلال القضاء وأحكامه، فإنها تظل غير مضمونة مادام أمر تولية القضاء يدخل ضمن اختصاصات الخليفة.

إن مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي استقر على أنها دولة ديمقراطية تقوم على خمس مقومات أساسية: الشرعية الدستورية، التعاقد، سمو القانون، ربط المسؤولية بالمحاسبة، التداول على السلطة. في حين أن الدولة في الفكر الإسلامي بنيت على فكرة الإمامة وأن السياسة اجتهاد، والسيادة لقانون ينبع من كليات الشريعة ومقاصدها، وإقامة العدل.

الهوامــش :

1 ـ Jean Bodin,Les six Livres de la Republique, Un abrègè du Texte de l’edition de Paris de 1583, Edition et Presentation de Gerard Mairet (Paris : Librairie générale Française 1993) P.607

2 ـ صباح رياح الفتلاوي، "نظريتا الحق الإلهي، والعقد الاجتماعي دراسة مقارنة". مجلة دراسات الكوفة. العدد 10، 2008، نقلا عن روبرت بالمر، تاريخ العالم الحديث، ترجمة محمد حسين الأمين، ج1 ص 208.

3 ـ توماس هوبز، اللقاثان: الأصول السياسية والطبيعية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، أبو ظبي للثقافة والتراث "كلمة" وبيروت: دار الفارابي، 2011، ص 176-175.

4 ـ باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. 2005، ص 372.

5 ـ جون لوك، مقالتان في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع 1959، ص 141-139.

6 ـ المرجع نفسه، ص 144 145-.

7 ـ شارل لوي مونتسكيو، روح الشرائع، ج1، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، دار المعارف بمصر، 1953. ص 229-228.

8 ـ المرجع نفسه، ص 231.

9 ـ ملحم قربان، إشكالات: نقد منهجي في الفلسفة الفكر السياسي وفلسفة التاريخ، بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 3 ، ص 252-251.

10 ـ أبو حامد محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت. دار الكتب العلمية،1983، ص 184.

11 ـ أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت. منشورات دار الآفاق الجديدة 1983، ص 138.

12 ـ ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمان عميرة، بيروت. طبعة دار الجيل، ط 2، 1996. ص 149.

13 ـ عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تقديم وتحقيق إيهاب محمد إبراهيم، القاهرة. مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2009. ص 201.

14 ـ محمد بن محمد بن أبي القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، ج1، تحقيق عبد الله التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة 2006. أنظر تفسيره للآية 30 من سورة البقرة: "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، ص 397.

15 ـ نقصد بالكليات والمقاصد كل ما ليس حوله خلاف وعليه إجماع من المبادئ الكبرى للشريعة.

16 ـ ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في سياسة الشرعية، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 38.

a f k a r

دراسات

في الحياد الديني للدولة أو تجاوز الدولة المذهبية: نحو استعادة أخلاق الدين وفهم جديد للدولة الإسلامية

رشيد سعدي *fraternits@yahoo.fr* // أستاذ باحث في الإصلاح الديني

مقدمة العامة

تتناول هذه الدراسة سؤال العلاقة بين الدين والدولة داخل المجال التداولي الإسلامي بصفته واحدا من أكبر الإشكاليات التي تواجهها الدولة الحديثة في المجال العربي الإسلامي من حيث أن هذه العلاقة تشكل خط تماس يشهد الصراع الإيديولوجي حول تدبير النظم السياسية أو السياسات الاجتماعية. تتجلى راهنية هذا السؤال في أن حالة الاضطراب والعنف التي تشهدها الكثير من البلدان الإسلامية بعد الربيع العربي (لدرجة تفكك البنى السياسية والاجتماعية) يجد تفسيره في العجز عن تدبير سلمي وتعاقدي للعلاقة بين الدولة والدين بفعل تصادم نموذج الدولة الحديثة مع النزعات التي تنهل من نموذج الدولة الإسلامية أو دولة الشريعة، بالإضافة إلى النزعات المذهبية أو العصبوية الطائفية. كما تحاول الدراسة ربط هذا السؤال بالتاريخ الثقافي للإسلام والتطبيقات التاريخية التي انبنت على تصورات تم تقديمها على أنها أرثوذوكسية، سنحاول مسائلتها وتفكيك مسلماتها.

أصبح جليا أن خروج العالم الإسلامي من سياق فشل الدولة الوطنية ومن مأزقه التاريخي رهين بالقدرة على اقتراح هندسة جديدة للعلاقة بين الديني والدولة عبر مشروع تجديدي يعمل على مصالحة العقيدة مع بنية الدولة الحديثة ومبادئ الدولة المدنية (التعاقد والمواطنة) وعلى اقتراح أشكال جديدة من المشروعية السياسية تتمايز عن الدين وتشمله في الوقت نفسه. بمعنى آخر فإن إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة هو الشرط الأساسي للدخول إلى الحداثة الدينية والسياسية.

عموما ثمة أطروحتين أساسيتين حول علاقة الدولة والدين:

ـ أطروحة الصدام والقطيعة التامة بين الدين بصفته نظاما عقائديا والدولة بوصفها «مؤسسة الانتظام الإنساني المشترك»؛

ـ أطروحة التداخل التام بوصف الدولة من التبعات الشرعية للدين نفسه: «مقولة الإسلام دين ودولة».

أخذا بعين الاعتبار هاتين الأطروحتين تحاول الدراسة الإجابة على السؤال التالي: ما هي العلاقة الأمثل التي يمكن تأسيسها بين الدولة والدين لتحقيق شروط مجتمع المواطنة وبناء أسس التواصل الاجتماعي والتدبير العقلاني للاختلاف؟ ما هي العلاقة التي تسمح بتحقيق قيمة العدل إسلاميا؟

يتحدد مجال الدراسة في علاقة ثنائية الدولة والدين بمسألة الحريات الدينية أو حرية المعتقد والضمير. ندافع في هذه الدراسة عن فكرة أن وظيفة الدولة هي رعاية الدين-الأديان والمذاهب، لكن ليس من

شأن الدولة أن تتبنى ديناً أو مذهباً وتتحول إلى سلطة دينية. يمكن أن يكون للدولة وظيفة سياسية ووظيفة دينية لها بعد تضيمي ورعائي بحت. من أجل ذلك يجب على الدولة أن تتخذ موقفاً حيادياً تجاه الأديان والمذاهب، أن تنآى عن كل مذهب رسمي كي تستطيع أن تنجز وضيفتها التنظيمية والإدماجية وتحقق قيمة العدل، لذا نعتبر أن الموقف الحيادي للدولة شرط الدولة المدنية ودولة المواطنة.
نعتقد بأن العلاقة التي يؤسسها الإسلام بين الدين والسياسة تتجاوز ثنائية الانفصال (تنافي أو تنازع) والاتصال وتتحدد فيما يمكن تسميته الحياد الإيجابي عبر ثنائية «الدين لله» و«ما أنت عليهم بمسيطر»، أي أن الحياد الديني للدولة الإسلامية تجسيد لمبدأ حرية العقيدة والضمير ولفكرة المسؤولية والاستخلاف. هذا الحياد الديني لا يتأسس من خارج الدين بل من داخله، فهو شرط الدولة الإسلامية كدولة تنبع من الروح الرسالية. نتناول في الدراسة مسألة الحياد الديني في علاقته بحرية المعتقد أو التعدد الديني.
تسعى الورقة لتشكل مساهمة في مشروع الإسلام التجديدي أو التنويري الذي يسعى لإخراج سؤال العلاقة بين الدولة والدين من مجال اللامفكر فيه من أجل استعادة الإنسان داخل الدين ومواجهة الفكر السلفي بصفته ارتدادا عن الأصول الإسلامية أو الأصول البروتستانتية للإسلام. لا شك أن الحياد تجاه الأديان والمعتقدات من مكتسبات الحداثة الدينية والسياسية في السياق التاريخي الغربي لكننا نعتقد أيضا أنه ممكن إسلامي تم تغييبه بعد مأسسة المذهب السني والشيعي، مأسسة الفهم الانغلاقي للدين وتكريس التماهي بين الفقه والشريعة.

الحياد الديني للدولة: الدولة المدنية أو دولة المواطنة

لا شك أن حياد الدولة تجاه الأديان أو المذاهب، والذي لا يعني بالضرورة تحييد الفضاء العمومي عن القضايا الدينية، هو جزء أساسي من الحداثة السياسية والدينية التي تأسست من خلال التجربة التاريخية للغرب. يشكل هذا الحياد أساس المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات حيث تقوم دولة المواطنة أو الدولة المدنية بممارسة «الحياد الإيجابي» تجاه معتقدات مواطنيها وتقوم بتحييد الخصوصيات الإيمانية داخل الممارسة السياسية وأنظمة الحكم لضمان حرية الضمير والتعددية الدينية أو المذهبية. تسعى الدولة لأن تسمو فوق مجال الأنساق الفكرية الدينية والتأويلات الصراعية للأديان والمذاهب انطلاقا من مسلمة عقلية تشكل أيضا أساس أخلاق الدولة المدنية، فهي تعتبر أن المعتقدات الدينية «غير قابلة للبرهان والإقناع، بمعنى أنها لا تخاطب العقل والذي هو المشترك الإنساني الوحيد، يعد شرطا أساسياً لتحقيق العدالة»(1).
تنبني العلاقة بين الدولة والدين في الدولة المدنية على فكرة أن الحرية هي الغاية الأخلاقية من قيام الدولة، لذا فإن حرية العقيدة جزء أساسي من بنية الدولة الحديثة. تقترح هذه الدولة مستويات مختلفة من العلاقة بين الدولة والدين، من الفصل إلى التمايز بين المجال العام والمجال الخاص. لكن في كل الأحوال فإن العقيدة هي خيار شخصي محض لا يخضع للنطاق التشريعي للدولة وهي في الوقت نفسه حق أساسي تصبح الدولة ملزمة بضمانه. ولأن «طغيان الأغلبية هو أسوء الأخطار التي يجب أن تحمي الديمقراطيات الليبرالية نفسها منه»(2) فإنه يتم وضع حماية المعتقد فوق أي اعتبار ديني أو إيديولوجي.
ساهم فكر الأنوار في التأسيس لما يمكن اعتباره علاقة عقلانية بين الدين والدولة، حيث أن دولة المواطنة، القائمة على حرية المعتقد، تعتبر تجسيدا لما يسميه كانط «الجوهر الأخلاقي للدين في حدود العقل» أو «العقل

الأخلاقي المحض» وتأكيدا على قدرة العقل العملي التشريعية في مجال الأخلاق لأن «الأخلاق القائمة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر، لا تحتاج إلى فكرة كائن مختلف وأعلى منه لمعرفة واجبه، ولا إلى محرك آخر غير القانون الأخلاقي ذاته، كي يمارسه»(3). يؤسس العقل الأخلاقي لمبدأ المساواة، لذلك لا يتم التمييز بين المواطنين بناء على انتماءاتهم الدينية، فهم يتمتعون بنفس الحقوق المدنية في اعتناق الدين أو عدم اعتناقه والتعبير عن ذلك. تصبح علاقة الدولة بالأديان وبالتعددية العقدية والفكرية مبنية على التعاقد والتشارك كإستراتيجية إجرائية تسمح بتأسيس علاقة جديدة بين دولة والتعاقد من جهة والأديان أو المذاهب من جهة أخرى.

عملت الحداثة السياسية والدينية على تفكيك نظرية الحق أو التفويض الإلهي، فأصبح مصدر القواعد القانونية هو معقولية الممارسة السياسية وليس المرجعية اللاهوتية. تم ترتيب العلاقة بين الدين والدولة من خلال تعويض الشرعية العمودية بالشرعية الأفقية التعاقدية. وقد ترجم ذلك إجرائياً بالفصل بين السلطة المدنية (مجال العقل أو السياسة المرتبط بالحقيقة والحكمة)، والسلطة الدينية (مجال الإيمان اللاهوت المرتبط بقيم التقوى والطاعة). تصبح مهمة السلطة المدنية هي ضمان حرية المعتقد الديني وحرية التأويل والنقد الديني شريطة ألا يشكل ذلك تحريضاً على العنف. لا يعني كل هذا لا دينية الدولة بل حيادها، إذ لا يفترض أن تملك الدولة أية معرفة «عن الدين الحق»، مما يسمح لها بوضع حد لصراع التصورات العقدية.

يسمح الحياد الديني للدولة بتعديل سلطة الدين (خصوصاً دين الأغلبية الذي يمكن أن يتحول إلى سلطة أرثوذوكسية) وسلطة الدولة من خلال الحد من طابعها الشمولي وذلك «باختزال مبدأ التنظيم السياسي في إجرائية التعاقد العرضي، واستبدال المطلق الديني، الذي كان هو أساس شرعية الدولة الوسيطة بالمطلق السياسي، أي الولاء للأمة بمفهومها القومي والرمزي»(4). يكرس الحياد تجاه الأنساق الإعتقادية الانتقال من المطلق الديني إلى المطلق السياسي لدولة تحقق وضيفة هي أساس المجتمعات المدنية الحديثة، ألا وهي الوظيفة العقدية والإدماجية التي لا تستطيع الأديان والمذاهب تحقيقها بسبب نزعتها للتمايز والتفاضل والإقصاء وميلها الطبيعي نحو الشمولية.

يمكن القول أن الدولة المدنية تقوم بترميز الدين الجامع من خلال ما يسميه جون رولز بالإجماع المتداخل «كقاعدة وحيدة ذات مصداقية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، فالمجتمع الديمقراطي كتضام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشترك بينهم، ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم ولما يصنع الحياة الطيبة فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية»(5). تفترض مساواة المواطنين أمام الدولة سمو هذه الأخيرة فوق الأديان، لذا لا يمكن للدولة أن تتخذ لنفسها عقيدة دينية رسمية أو أن تتبنى «مذهباً جامعاً جزئياً أو كلياً، بحيث تعكس هذا المذهب، وذلك بما يقصي مواطنين آخرين قد لا يعتقدون فيه، وإنما يعتقدون في غيره»(6).

تثير إشكالية العلاقة بين الدولة والدين مسألة الأصول الدينية أو اللادينية للدولة المدنية. لا نعتقد أن دولة الحياد الديني أو الدولة المدنية تقوم على إلغاء فكرة الدين أو الأديان بل على تحويلها إلى إجرائية أخلاقية، وهوما يسميه كارل شميت «تحويل المفاهيم اللاهوتية إلى مقولات سياسية إجرائية»، فتصبح»مقاييس المحايثة لا تتناقض ضرورة مع القيم الدينية المتعالية، بل هي ترجمة لها في النسق السياسي المعاصر»(7). يمكن أن نذكر

كذلك أطروحة مارسيل غوشيه الذي يربط بين العلمنة من خلال تحييد الدين في الفضاء العام أو حياد الدولة تجاه الأديان وقيم الحرية والمساواة بين البشر رغم أن عملية التحييد ترفض أن تمنح للأديان سلطة مباشرة.

معضلة العلاقة بين السياسي والديني في الدولة الإسلامية التقليدية

يمكن أن ننطلق من فكرة أساسية في دراستنا وهي العلاقة بين الدولة الإسلامية التقليدية وما يمكن أن نسميه العنف التشميلي من خلال النزوع نحو الوحدة المذهبية. يعتقد برهان غليون بهذا الخصوص أن الدولة ليست معطى طبيعيا للإسلام بل نتاج للصراعات العنيفة التي تلت وفاة الرسول وانتهاء عصر النبوة، صراعات عملت على الانتقال من «الروح الرسالية إلى الروح العملية السياسية» وأسست للانقسام داخل «الدين الرسالي»(8). استتبعت ولادة الدولة إعادة ترتيب القيم الإسلامية وتراجع قيم التبشير والهداية لصالح القوة، السلطان، وأصبحت سلطة الدولة والدين عنصرا حاسما في تاريخ الإسلام.

نشأت علاقة استتباعية بين الدين والدولة بحيث لم يكن ممكنا للدولة أن تستمر في سلطتها دون شرعية دينية، فقامت بمأسسة الدين ليتماهى مع قراءة عقدية أو فقهية وخلق المطابقة بين الفقه والشريعة. هذا الترابط بين الإيديولوجية السياسية والإيديولوجية الدينية الغالبة يجعل من الصعب القول أن المجال السياسي للدولة الإسلامية نشأ من خلال تمايز تام عن المجال الديني، بل نشأ على الأرجح عبر علاقات استتباع متبادل حسب السياقات التاريخية والثقافية.

تطرح هنا مسألة التوظيف السياسي للدين حيث غابت مفاهيم حقوق الأمة أو الحرية في أدبيات الأحكام السلطانية بينما هيمنت مقولات الواجب، كما يمكن الحديث عن التوظيف الديني للسياسة. تجلت العلاقة الجدلية بين الديني والسياسي من خلال مفاهيم الواجب والجماعة والطاعة والتي تم تحويلها إلى «عقيدة دينية يكفر باسمها المخالف وتتفرق بسببها الجماعة الواحدة. وبسبب تديين السياسة تحول التاريخ السياسي للمسلمين إلى تاريخ ديني، ونضر إلى الأحداث السياسية الكبرى على أنها لحظات دينية مكتنزة بالمعاني الدينية واكتسب الفاعلون السياسيون صورة الرموز الدينية الملهمة»(9).

يتعلق الأمر بترابط المؤسسة الدينية والسياسية وانعدام الفصل الوظيفي بين الشأن الديني والشأن السياسي من خلال وحدة الغائيات: السلطة في بعدها السياسي أو المعرفي الديني. يمكن أن نجد مثالا على هذا الترابط في محنة خلق القرآن. كانت النتيجة تقديس المنظومات الفقهية والعقدية التي شكلت الدعامة الدينية للدولة الإسلامية حيث تم ربط دوغما الدين بدوغما السياسة فيما يسميه برنار لويس «اللغة السياسية للإسلام» والتي تماهي بين الدين والسلطة السياسية، بين الزمني والروحي.

بالموازاة مع تطور الأرثوذوكسيات الدينية (السنية والشيعية) من خلال بناء تدريجي لمُسلمات تحولت لعقائد بقوة الإكراه، نشأت علاقة تصادم بين المنطق التأحيدي للدولة والمذهب الرسمي من جهة وواقع التعددية الدينية أو المذهبية أو حتى التأويلية من جهة أخرى. أبان العقل الإسلامي التقليدي عن نزعة نحو الهيمنة السياسية من خلال فكرة وحدة الفضاء العمومي الديني، وحدة المذهب والعقيدة وتقييد الحريات الدينية.

تطرح هنا مسألة أزمة قيمة التسامح في علاقتها بنسق ديني وثقافي تشميلي يكرس المركزية الدينية. يمكن أن نذكر أطروحة محمد أركون حول كون التاريخ الإسلامي لم يعرف التسامح فكرا أو ممارسة (باستثناء

الهامش الصوفي العرفاني) حيث ضل جزءا من اللامفكر فيه، وذلك بسبب ما يسميه السياج الدوغمائي ومصادرات العقل الأرثوذوكسي المدعوم سياسياً.
عملت نظريات الإسلام السياسي على تكريس الاستمرارية التاريخية للشمولية الدينية -السياسية من خلال مفاهيم الإسلام كدين ودولة (نظرية الوصل المطلق بين السياسة والدين) أو الحاكمية، وهي أفكار تفضي إلى إنتاج «طبقة سياسية- دينية (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من «الإنابة الإلهية»، لها سلطة تعلو على كل نقد أو محاسبة شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال «الإكليروس» في أوروبا المسيحية الوسيطة قبل الإصلاح الديني والثورة»(10).

الدولة والدين، التباس الدولة العربية الحديثة

نعتقد أن الأزمة البنيوية للدولة العربية الحديثة يمكن أن تتحدد في جانب من جوانبها داخل خط التماس بين الدين والدولة (اتصالاً وانفصالاً). الكثير من هذه الدول تعتمد الإسلام أو بالأحرى مذهباً إسلامياً مصدرا للتشريع ودينا رسميا للدولة وتتبنى في الوقت نفسه قوانين وضعية. فقد حاولت الجمع بين الدور الديني والحداثة السياسية مما جعل منها دولة هجينة تكرس نوعا من الحداثة المشوهة والتي عملت من خلالها على التغطية على طابعها اللاديموقراطي ونزوعها نحو الاستبداد. كما أنها تبنت في بعض الأحيان مواقف معادية للدين مما خلق حالة صراع بين سلطة الدولة ودين المجتمع. عموما تم اللجوء إلى الشرعية الدينية لطمس أزمة الحريات والمواطنة، فلم تستطع الدولة العربية الحديثة بناء نموذج حداثي لعلاقة الدين والدولة وخلقت شرعيات سياسية ودينية زائفة.
تجلى الالتباس السياسي-الديني لهذه الدولة بعد وصول بعض القوى الإسلامية إلى السلطة في بعض البلدان العربية وبروز سؤال الدولة المدنية وتحييد الدين في مشروع الدول الجديدة من أجل حماية الوحدة الوطنية، خصوصاً في الدول التي عرفت تصدعات اجتماعية أو تفكيكا لبنائاتها السياسية. ولعل عودة أسئلة مثل الدولة الإسلامية، مسألة إقامة الدين، الحاكمية وأسلمة الدولة والمجتمع وكذا فكرة دولة مدنية بمرجعية إسلامية، هو شيء يكشف هشاشة الوعي السياسي وعجز هذه الدول عن بناء مجتمع سياسي واع بقيم المواطنة والاختلاف.
احتل سؤال مدنية الدولة والمسافة بين الانتماء الديني والمؤسسات السياسية موقعاً مركزياً في النقاشات التي نشأت في المراحل الانتقالية بعد الربيع العربي. أبانت هذه النقاشات عموما عن أزمة الإسلام السياسي في تصوره الشمولي. يمكن القول أن النزوع نحو تسييس الدين أفضى إلى أزمة الهوية في المجتمعات الإسلامية وأدى إلى «صعود إسلام الهوية منذ الستينات، فلم يعد الإسلام يشكل فضاء للحقيقة، أي خضوعا حرا للحقائق الأساسية التي يجب أن ينخرط فيها المؤمنون، بل إيديولوجية يحتمي وراءها المسلمون، مما أدى لنشأة تأويلات جامدة للدين ترفض أية رؤية نقدية. أصبحت الشمولية الدينية تهدد الفضاء الاجتماعي والسياسي»(11). تثير الإيديولوجية الدينية وفكرة دولة الشريعة مسألة توجيه السلوك الفردي والجماعي للمجتمع، وتطرح السؤال الأساسي «لمن تقوم الدولة الإسلامية؟»(12)، كما تدعو إلى مراجعة الكثير من المسلمات بخصوص السلطة الدينية للدولة وحدود مجالها التشريعي.

تم اقتراح مشروع الدولة المدنية الإسلامية مع التباس بشأن خطوط التداول بين المجال السياسي والمجالات الدينية (قضية حقوق الأقليات، حرية المعتقد، التعددية المذهبية). يمكن القول بأن فشل مشروع دولة مدنية إسلامية راجع إلى العجز عن حسم العلاقة بين الدولة والدين والقيام باختيار استراتيجي لصالح نمط دولة تتضمن الأديان وتتجاوزها في الوقت نفسه، وبالتالي العجز عن جعل الفكر السياسي الإسلامي يمنح للإسلام وظائف سياسية ومعرفية جديدة.

في سياقات الدول العربية الحديثة يظهر تشوه العلاقة بين الدين والدولة من خلال فقدان القانون لوظيفته الموضوعية التي تسمح بحماية حقوق الأفراد، وذلك بسبب انبناءه على مذهب ديني، مما يفضي إلى انغلاق لاهو-سياسي يتجلى من خلال الأنظمة القانونية والدستورية التي تعتمد الوحدة الدينية أو المذهبية وتشرعن سلطة الإكراه من خلال ممارسات تمييزية تمس المواطنين ذوي الانتماءات العقدية أو الفكرية التي لا تدخل في مجالها الإعترافي، فتشكل خرقا لمنظومة حقوق الإنسان من حيث حرية المعتقد والضمير. تصبح الدولة مجالا لتداخل السلطة السياسية والسلطة الدينية حيث يتم خلق تطابق بين الهوية الدينية المهيمنة والتنظيم القانوني والسياسي، مما يعيد طرح السؤال عن ماهية الدولة بوصفها وسيلة التدبير القانوني لمسألة الحرية، كما يطرح مسألة شمولية الدولة التي تسعى للربط بنيويا بين ما هو لاهوتي وماهو سياسي من أجل تأسيس «الجماعة الروحية والسياسية للمسلمين»(13). يحيلنا هذا أيضا على طغيان هاجس توحيد الأمة وسيطرة المنطق الهويي(14) في التصورات السياسية داخل الفكر الإسلامي التقليدي.

الانحياز الديني للدولة الحديثة

يتجلى غياب الانسجام السياسي - الديني و تشوه العلاقة بين الدين والدولة في الدولة العربية الحديثة من خلال المتون الدستورية التي تنص على الهوية الدينية أو المذهبية للدولة. يتم ترجمة مأسسة الدين أو المذهب الرسمي إلى تشريعات تستتبع بالضرورة ممارسات تمييزية تجاه مواطنيها على الصعيد الديني بالتواطؤ بين الأنظمة السياسية وحراس المنظومات الفقهية. تعترف هذه الدساتير شكليا بالحرية الدينية وبحرية الاعتقاد وبالمساواة بين المواطنين بغض النظر عن ديانتهم، لكنها تؤكد في الوقت نفسه على مذهب ودين رسمي أو على كون الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع وتفترض انتماءا نهائيا وغير مشروط للجماعة الدينية الغالبة والمهيمنة. يتناقض المعتقد الديني الرسمي للدولة مع مبدأ المواطنة حيث يتم التمييز بين الناس بسبب المعتقد الديني. يمكن أن نذكر أمثلة كثيرة مثل وضعية:

- الشيعة في الدول ذات المذهب السني أو العكس
- البهائيين الذين تعتبرهم المؤسسات الدينية التابعة للدولة كفارا ومارقين
- القرآنيين
- وضعية اللادينيين
- المتحولين دينيا (المرتدين) أو العائدين
- ضحايا قوانين إهانة المقدسات أو ازدراء الأديان وقوانين الحسبة

كما تفسر علاقة الاستتباع بين الدين والدولة إلى حد بعيد العنف الطائفي الذي تشهده الكثير من البلدان

العربية الإسلامية والذي وصل لدرجة الاحتراب.
إجمالا يمكن أن نقول أن ثمة مسافة بين التصور الحديث للإنسان والدولة، المبني على إلغاء التمييز بين المواطنين، والتصور اللاهوتي الذي تتبناه الدولة العربية الحديثة، والمعتمد على التطابق بين المجال السياسي-القانوني والمعتقد الديني والارتهان بالمرجعيات الفقهية الأحادية تحت ذريعة حماية وحدة المذهب والأمن السياسي والديني.
يفسر هذا الوضع تعذر الحداثة السياسية والدينية عموما في مجتمعات لا تزال ترزح تحت ثقل النموذج الرعوي الذي يقوم على «استعارة الحاكم الراعي المسؤول عن رعيته، ويتأسس على تصور إفرادي لعلاقة الحكم، يحتفظ فيه الحاكم بالسلطة المطلقة، وفق تنظيم هرمي تراتبي غير مقيد»(15).

الدولة الإسلامية كدولة محايدة دينياً

لا يمكن افتراض وجود تقابل صراعي أو تنازع مبدأي وحتمي داخل ثنائية الدولة والدين بل يجب الانطلاق من فهمنا للواقع الثقافي والسياسي للمجتمعات الإسلامية، لذلك يرفض برهان غليون فكرة أن «يكمن مصدر الاختلاف في أنماط العلاقة بين الدين والدولة، بشكل أساسي في المعتقدات الدينية بقدر ما يكمن في طبيعة العلاقة التي نشأت ضمن سياقات تاريخية وجيوسياسية مختلفة بين رجال الدين ورجال الحكم؛ أي بين النخبة الدينية والنخبة السياسية»(16)
نعتقد أنه يمكن اقتراح هندسة جديدة للعلاقة بين الدولة والدين داخل الفكر السياسي الإسلامي والدفاع عن فكرة الحياد الديني للدولة الإسلامية (17) انطلاقاً من إطار الإيمان الديني ذاته. يمكن الإحالة على أطروحة عبد الرازق حول أسبقية الرسالة على الدولة والتمييز بين الرسالة والملك في التجربة النبوية في كتابه أصول الحكم في الإسلام. لا شك أن الحكومة النبوية تضمنت مظاهر الحكومات السياسية لكن ولاية الرسول تبقى ولاية روحية سعت لتأسيس وحدة روحية تجمع كل البشر. يمكن القول أن الرسول قدم إجابات حول علاقة الدولة والدين من خلال «تقليله من أهمية السلطة والدولة في الإسلام، وإعلائه لعنصر التجربة الروحية والهداية فيها، مما يعني استغراق النبوة للسياسة، وأن النبوة تعني التنظيم والتدبير المدني للجماعة»(18).
تعني هذه القراءات أنه من الممكن «استعادة مفهوم العقيدة باعتبارها الاختبار المؤسس على الحرية الإنسانية وما يقتضيه هذا الاختيار من تخليص الدين من أي وصاية تجعل مشروع الإنسان رهين شروط النسق الشامل الذي يؤسس للعقيدة بوصفها تميزاً لا ينبعث عن حقل الاختلاف، وإنما تميزاً دينياً يستتبع سلوكاً أخلاقياً قائماً على الولاء والبراء، أي على اللاتسامح الموجه ضد إنسانية الإنسان»(19).
ترتبط علاقة الحياد الديني للدولة بقيمة العدل. نشير هنا لأطروحة مركزية عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الذي يعتقد أن الأساس المعرفي لنظام الحكم يجب يتأسس من داخل المعرفة الإنسانية وليس انطلاقاً من التأويلات الدينية، وذلك لأن المجال السياسي ينتمي لنطاق النسبي أو ما يسميه «غير المتعين»، في حين أن التأويلات الدينية المؤسسة للإيديولوجيات الدينية تنبني أو تبني نفسها على الدوغما، اليقين أو ما يسميه «الأمر المتعين». بمعنى آخر تنتمي الممارسة السياسية للمجال الإبستيمولوجي في حين ينتمي الدين للمجال العقدي. تنقض علاقة التداخل بين الدين والدولة قيمة العدل لأن هذه القيمة تفترض حركية فعل النقد والمسؤولية

الفردية في حين أن سلطة الدين أو المذهب تشكل فضاء مغلقا يتأسس انطلاقا من فكرة الحقيقة الغير القابلة للنقاش ومن سلطة أرثوذوكسية تحدد الطريق القويم الذي يجب على الجميع أن يسلكه. لا يمكن للدولة أن تتأسس في مشروعيتها الدينية على « تأويل رسمي للدين ويطالب مواطنيه أن يعيش وفق هذا التأويل فيضحي بحقوق الإنسان لفائدة الصفاء الإيديولوجي»(20). تفترض قيمة العدل رفض التقاطع بين الفعل السياسي والتأويلات الدينية المؤسسة للإيديولوجيات الدينية والتي هي مجرد فهوم نسبية للدين (فالتسنّن كما التشيع مجرد تأويلات للإسلام)، وكذا رفض أن يكون للمتن العقدي فاعلية سياسية.

لا يمكن بناء العدل على معايير فقهية (تكرس الاستبداد) بل على موقف إجرائي للعقل الديني الخالص أو الأخلاقي، لذا يذهب سروش إلى أن العدل مفهوم يتحدد خارج الدين ويتأسس انطلاقا من فهم خاص لإنسانية الإنسان لا يمكن حصره في النصوص الدينية، بمعنى آخر ف» إننا لا نستمد مفهومنا للعدل من الدين ولكننا نقبل الدين لأنه عادل»(21)

يستدعي مقول الدولة الإسلامية العادلة ومجتمع الرشد تفكيك علاقة التطابق بين جماعة المؤمنين وجماعة المواطنين، فلا تتأسس الدولة دستورياً على تأويل ما للإسلام يدعي احتكارالشرعية الدينية ويمس بالحق في حرية المعتقد والضمير وحتى بمبدأ الاجتهاد. من هنا الحاجة إلى نظام قانوني محايد تجاه المعتقدات بحيث لا يكون للاختيار المعتقدي أية آثارٍ على الحقوق السياسية أو المدنية. يُصبح الحياد الديني موقفاً من الإنسان ومن «إنسانية الإنسان يتجلى في دائرة واسعة جداً، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانية بسبب العقيدة أو يكون مستحقا للقتل وسلب الحقوق لهذا السبب»(22)، فتصبح وضيفة الدولة الأساسية هي الحرية ومنع الوصاية اللاهوتية.

يمكن هنا التمييز بين تصورين للدولة الإسلامية: «الدولة الإسلامية بمفهوم المرجعية الشاملة قيماً ونصوصاً وتفسيراً وتأويلاً لأصحابها هي التي تصبح دولة إسلامية تتصادم مع الدولة الزمنية، تتعارض وتنفي الاجتهاد الحر حيث أن أصحابها يريدون تأويل رؤيتهم المتطرفة للإسلام في إطار الدستور، وتصبح الدولة غير ديمقراطية. أما الدولة ذات المرجعية الزمنية أو الإسلامية من باب القيم فهي التي تعتبر الإسلام مرجعاً لها من باب الروح ومن باب القيم»(23).

تعتمد الهندسة الجديدة لعلاقة الدين والدولة على استبعاد مقولة الإندغام أو الاندماج الكامل بين الدين والدولة لصالح تمايز حيادي. يمتلك الدين وضيفة خاصة وهي الروح والحقيقة، أما الدولة فوظيفتها هي النظام والعدل، بمعنى تنظيم حضور الخاص في المجال العام والسهر على رعاية الأديان وتدبير شؤونها التنظيمية وعلاقاتها ببعضها، بحيث «يكون الفصل محصورا في صلب الدولة بين الوظيفة الدينية والوظائف السياسية»(24). يمكن القول إن للدولة وضيفة دينية بمعنى الوظيفة الإدماجية، الإعترافية وليس الإقصائية أو الحصرية.

يُمكن الحديث هنا عن علمانية إجرائية أو جزئية خلافا للعلمانية الشاملة كما يعرفها عبد الوهاب المسيري، إجرائية ليس بالمعنى الشكلي بل بالمعنى الأخلاقي. لا تتضمن الدولة في بنيتها الوظيفة التقليدية للدين (ضمان الخلاص)، إلا أنها تحقيق لكل الأديان من حيث الأخلاقيات الدينية والإنسانية. تصبح الدولة تجسيدا للدين الأخلاقي بسموها فوق الأديان ويتم اعتبار المذاهب نزوعات دينية للمجتمع لكنها لا يمكن أن تشكل بأي حال دينا أو مذهبا للدولة.

تصبح العلمانية نزعة إنسانية و إيطيقية، فهي»عملية إنسانية مستمرة وشاملة لتحديث الإنسان والمجتمع على أساس مجموعة من القيم الإنسانية مثل الحرية والعدالة والعقلانية والمساواة»(25)، ويصبح الحياد الديني للدولة حقا من حقوق المواطن ما دام أنه « لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديمقراطية بدون الفصل بين سياسي الأمور ودينها، ومن ناحية أخرى أن الدولة الإسلامية التي لم تذكر في القرآن ولا السنة هي مؤسسة ابتدعها الإنسان فاستعمل الدين لغايات سياسية»(26).

يتعلق الأمر بفصل الفعل السياسي عن الانتماء الديني حيث أن كل أشكال الإسلام أو الإسلامات تندرج داخل النطاق الحيادي للدولة التي تسمو فوق كل الأشكال الدينية. لكن يجب تفادي الخلط بين حياد الدولة وإقصاء الدين من المجال العام، إذ يتعلق الأمر بالتمييز وليس الفصل، فنتحدث عن علمانية الدولة والتي لا تعني علمانية المجتمع أو إقصاء الدين من الحياة العامة.

لكننا نتحفظ على فكرة أن « الدولة ليست سوى أداة تنظيمية للنوازع الفردية المتصادمة، ولم تعد إطارا شاملا لتكريس قيم الفضيلة وتحقيق السعادة حسب التصورات اليونانية والوسيطة التي اعتمدتها الأدبيات السياسية الإسلامية «(27). نعتقد أن احترام حرية الضمير والمعتقد من خلال الحياد الديني للدولة لا يضمن فقط ديمقراطية الحكم بل كذلك طبيعته الدينية بالمعنى الأخلاقي. بل إن فضيلة الحياد، من خلال إجرائيتها والضوابط الأخلاقية التي تلتزم بها الأديان، يمكن أن تساهم في توطيد الدولة كبناء زمني من خلال الولاء للوطن عكس استتباع بعض المؤسسات الدينية والذي يمكن أن يقوض وحدة المجتمعات خصوصا المتعددة دينيا أو مذهبيا، يفضي إلى غياب التصور القومي للأمة أو الدولة الحديثة وظهور ولاءات عابرة للدول.

يجب التأكيد أيضا على تقاطع الحياد الديني للدولة مع المقاصد العليا للشريعة (تحقيق العدل ومصالح الناس)، مما يسمح من ناحية الإيمان الديني بتجديد فكرة المشروعيّة العليا للشريعة لأجل انتظام السياسة والدولة على مبدأ مدنية الدولة، ويسمح بمراجعة حدود التشريع الديني للدولة. لكن هذا الأمر يحتاج إلى تعميق التأصيل وتوطين مفهوم المواطنة في الوعي الإسلامي، حيث تصبح الشريعة هي الجهاد المستمر لجعل الفقه تجسيدا للمقاصد الأخلاقية كي يكون «الدين كله لله» ويكون الإسلام هو النقيض الجوهري للطاغوت.

الأدوار الجديدة للدين في مجتمعات الحياد الديني

إذا كان الحياد الديني للدولة لا يعني انحسار القيم الدينية بل إعادة انتشارها فإن ذلك يحيلنا على مسألة الأدوار الجديدة للدين في سياق المجتمعات الحديثة أو ما يسميه يورغن هابرماس مجتمعات ما بعد العلمانية بعد فشل نظرية الانحسار التام للأديان بفعل عملية العلمنة.

يسمح الحياد الديني للدولة بملائمة المفاهيم اللاهوتية مع الفردانية والنزعات التحررية حيث يتحقق المفهوم الكانطي حول «الدين في حدود العقل «من خلال البعد القيمي والأخلاقي الذي يكرس مفهوم الواجب والمواطنة. يدخل الدين في ما يسميه هابرماس العقلانية التواصلية التي تسمح بتفكيك ثقافة العنف واللاعقلانية الكامنة في كل التجارب الإيمانية وأنماط الفكر الديني، وبالتالي «خلق الإجماع المتولد عن النقاش الحر (..) حيث لا ضغط إلا للعقل المحض، فكل رأي لا يخضع للمناقشة والجدل فهو رأي غير عقلاني (...) والدين متى كان منزها عن الخرافة و الأسطورة لا يلغي العقل»(28). يتم الانتقال من إطار الشرعية الدينية إلى ميدان الحقوق

المدنية حيث تتحول الأخلاق إلى نمط تدبير عقلاني للشأن السياسي من خلال خلق» نوع من الاتفاق بين الإتيقي والسياسي في المجال العام، أملا في أن يكون هذا المجال مكانا طبيعيا لإنتاج الإجماع بين المواطنين وبالتالي وحدة السياسي والأخلاقي، وذلك يتحقق حينما تكون السلطة السياسية تحت رقابة ومحاكمة الأخلاق المتكونة من مواقف الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالاً عمومياً لحل مشاكل الشأن العام»(29).

خاتمة

الحياد الديني، علمانية الدولة، الإسلام الأخلاقي: كلها مفاهيم تسمح بالتأسيس لما يسميه محمد أركون «موقف الروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقية أو التوصل إلى الحقيقة»، وتوفر شروط تطور المعرفة الدينية نحو أشكال أكثر أخلاقية وإنسانية، فتنحو هذه المعرفة إلى لاهوت تحريري يصنع إمكانية خط تماس روحي بين الدين والدولة حين لا يكون الدين إيديولوجية ولا موقف الدولة من الدين إيديولوجيا (معاداة الأديان أو العلمانية المتطرفة).

يمكن المصالحة بين الدين والدولة في المجال الإسلامي والدخول في مرحلة ما بعد الإسلام السياسي بصفتها «خروجا من الإسلام السياسي لا يشكل قطيعة مع الإسلام، جديد يستمر فيه الإسلام مصدراً للحقيقة في حين أن تنظيم المجتمع يخضع لقواعد لائكيه كونية مثل الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان»(30). هذا الوعي الذي عبرت عنه عدة تنظيمات إسلامية بعد منعطف الربيع العربي من خلال التوجه «لدمج الإسلام والتدين مع الحقوق والحريات الاجتماعية والسياسية، الدمج بين الإسلام كدين شخصي والحرية الفردية في الاختيار، والتأكيد على الحقوق بدلاً من الالتزامات، والتعددية بدلاً من الفكر الأحادي، والمستقبل بدلاً من الماضي»(31). يحيلنا هذا أيضاً على مفهوم «التسامح المزدوج» أو التمايز والاحترام المتبادل بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة. فمن جهةٍ «على المجال الدينيّ ألا يستحوذ على المجال السياسيّ أو يستغلّه لخدمة أغراضه، ومن جهةٍ أخرى على الدولة أنْ تمنح المجال الدينيّ حرّيته وتقوم بتحييده عن السياسة بعيدًا عن أيّة علمانيّةٍ معاديّةٍ للدين. يسمح هذا التوازن بين المجالين بتفادي خطر كلّ من الثيوقراطيّة والعلمانيّة المتطرّفة»(32).

تدعو إشكالية الحياد الديني للدولة إلى إعادة التفكير في مفهوم الدولة الإسلامية أو إسلامية ما يسمى «دولة إسلامية»، كما تدعو إلى ضرورة صياغة الخطوط الكبرى للإسلام الجديد أو الإسلام الحضاري الذي يكون وسيلة لخدمة الإنسان وليس لبناء الدولة، الإسلام المبني على فكرة أن الحرية هي أساس الدين الحقيقي الذي هو، كما يقول هاني فحص، «مسؤولية وجودية وليس وضعاً اجتماعياً». تشكل الدولة المدنية الشرط الأساسي لهذا الدين الحقيقي، هذه الدولة التي «تتجه إلى التصالح مع الدين الحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الإجباري»(33)

يقدم هاني فحص فهماً إسلامياً جديداً لمسألة الدولة(34)، فهو يقر أن «الحل العلماني في الغرب اتخذ في البداية طابعا إجرائيا لحل المشاكل التي اعترضت الاجتماع البشري الغربي الناتج عن تعدد قراءات المتن الديني وهو ما يعرفه العالم الإسلامي بدوره خاصة في ضل موجة وصول الإسلام السياسي إلى الحكم وهو ما سيطرح السؤال بخصوص أي تأويل وأي فهم للدين يمكن اتباعه، وبناء على أي مذهب فقهي يمكن تقنين

مبادئ الشريعة الإسلامية؟»(35). لذا يدعو حفص إلى التمييز بين الديني والسياسي دون الفصل بينهما حفاظا على الدين في سياقه الإنساني الفاعل وتجنبا للذرائعية وارتهان الدين بالسياسة من خلال دين تنتجه الدولة ويفضي إلى إلغاء الدولة باسم الدين أو إلغاء الدين باسم الدولة. هذا التمييز يحمي « المؤمنين من عملية إنتاج الدين على حسابهم لا لحسابهم وتضمن أن يبقى الشرط الغائي على إلهيته وإنسانيته»(36). كما يتراجع الخوف على الجماعات بلحاظ تمايزاتها الثقافية ويتحقق مبدأ «الخلق كلهم عيال الله».

تتحقق وضيفة الاستخلاف من خلال الحياد الديني لدولة المواطنة التي «هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلف أن يكدح إلى المستخلف ليلاقيه على موجب الخيرية وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعا بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد»(37). يتم تجاوز الوظيفة الماهوية والهوياتية للإسلام إلى وضيفته الإستراتيجية الحضارية كمدار للعقل الأخلاقي القادر على صياغة قواعد سياسية مستقلة عن المرجعيات الدينية وأشكال التديّن.

نشير أخيراً إلى العلاقة بين مفهوم الإسلام الحضاري كتحقيق أخلاقي لخاتمية الأديان وثنائية الدولة

الهوامــش :

1ـ سعيد ناشيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص 34.

2ـ روبرت جولدوين، "الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري"، في إدوارد سي. بانفيلد، السلوك الحضاري والمواطنة، (سمير عزت نصار، مترجم) دار النسر للنشر والتوزيع، 1995، عمان، ص 59.

3ـ إيمانويل كانط، الدين في حدود بساطة العقل، ص 21، ذكره محمد المصباحي، "كانط، من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في كتاب الدين في حدود بساطة العقل" في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص 70.

4ـ السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010، ص 25

5ـ الدكتور عبد الوهاب الأفندي، إعادة النضر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن، الجماعة العربية للديمقراطية.

6ـ محمد الشيخ، "العلاقة بين قيمتي الخير والعدل عند جون رولز ونقاده"، مجلة التفاهم، المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم، عدد 35، شتاء 2012، ص 237.

7ـ السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010، ص 26.

8ـ برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص 70.

9ـ محمد بوهلال، جدل السياسة والدين والمعرفة، جداول، بيروت، 2011، ص 283.

10ـ مقدمة رضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر -محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا-، عبد السلام طويل، دار مدارك للنشر، 2012.

11ـ Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l’islam, Paris ,Editions Albin Michel. 2004, p. 77

11 لمن تقوم الدولة الإسلامية؟ عبد الوهاب الأفندي، دار الأهلية للنشر، 2014.

يقوم الكتاب بنقد فكرة الدولة الإسلامية من حيث أنها لم تستطع استيعاب المتغيرات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، ويطالب بتعويضها بما يسميه "دولة المسلمين" التي ترتكز على فكرة الديمقراطية وعلى إجماع جديد حول مقتضى حكم الشريعة، فتطبيق الشريعة ليس وسيلة لإقامة الدولة الإسلامية بل يجب أن يكون ثمرة قيام المجتمع الإسلامي.

12ـ محمد الشريف الفرجاني، السياسي والديني في المجال الإسلامي، (محمد الصغير جنجار، مترجم)، الدار البيضاء، منشورات مقدمات، 2008.

14 فوزي البدوي، من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام، بين الأمس واليوم، دار المعرفة للنشر، 2006.

13ـ M Foucault, Omnes et Singulation : critique De La Raison Politique, in Dits et Ecrits, Gallimard, 2001 PP 953-980.

14ـ مقدمة رضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر -محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا-، عبد السلام طويل، دار مدارك للنشر، 2012، ص41.

15ـ والتي لا يمكن أن توسم فعلا بالإسلامية وتحقق جوهر الإسلام إلا إن هي كانت محايدة دينياً.

والدين، تظهر الدراسات التاريخية « في اليهودية ضياع الدين في الدولة، وفي المسيحية ضياع الدولة في الدين. وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز، وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم بالرغم من عالمية رسالتها، فقد أدى ضياع الدولة في المسيحية إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة»38. يسمح الحياد الدولي بفك الارتباطات والتطابقات التقليدية التي تمنع تجديد المجتمعات الإسلامية، ونعتقد أن تجديد العلاقة بين الدين والدولة في المجال الإسلامي وحيوية الأنماط السياسية التي ستنتجها ستحدد مستقبل النموذج الرسالي واستمرار المأزق التاريخي للاجتماع الديني الإسلامي. نراهن على التجديد داخل الروح المدنية وخارج التقابل الجدلي بين الدين والدولة، ومن خلال الوعي بالإسلام كقيمة وليس كسلطة. تشكل هذه المهمة الحضارية جزءا من مشروع الإصلاح الديني وتحولات الفكر السياسي الإسلامي منذ صدمة الربيع العربي.

16 ـ برهان غليون، نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991، ص167.

17 ـ عبد العزيز بومسهولي، "التسامح وتجديد الفكر الديني أو كيف تغدو العلمانية ممكنة" في قدر العلمانية في العالم العربي، حوارات، لحسن وريغ، أشرف عبد القادر، منشورات الأحداث المغربية، 2009، ص 31.

18 ـ ولاء وكيلي، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد، نشر الفنك، ص 53.

19 ـ المرجع نفسه، ص 47.

20 ـ عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة تحقيق: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي 2010، ص. 66

21 ـ عبد العلي بنعمور، "الزمنية ليست قطيعة مع جذورنا الإسلامية" في قدر العلمانية في العالم العربي، حوارات، لحسن وريغ، أشرف عبد القادر، منشورات الأحداث المغربية، 2009، ص 62.

22 ـ محمد الشرفي: الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي؟ نشر الفنك الدار البيضاء 2000، ص 193-186.

23 ـ إسماعيل محمد حسني، علمانية الإسلام والتطرف الديني، دار مصر المحروسة، 2008، ص. 255.

24 ـ محمد الشرفي، الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، نشر الفنك الدار البيضاء 2000، ص174-173.

25 ـ السيد ولد أباه، الدين والهوية، إشكالات الصدام والحوار والسلطة، بيروت، جداول، 2010، ص 25.

26 ـ قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، 2007، ص 19.

27 ـ هابرماس، ذكره علي عبود المحمداوي، "هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني"، في فلسفة الدين، مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص 342.

28 ـ Guy Sorman, Les enfants de Rifaa, musulmans et modernes , Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003,pp 237-238

29 ـ Asef Bayat, "The Post‑islamist revolutions: what the revolts in the Arab world mean", Foreign Affairs, 26 April, 2011http: //www. foreignaffairs. com/articles/67812/ asef-bayat/the-post-islamist-revolutions

30 ـ Alfred Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations", Journal of Democracy, 11, n°4, (October 2000), p 37-57

31 ـ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009، ص 285.

32 ـ هاني فحص: الديمقراطية الواجبة، عبد الرحيم العلام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، 2014، ص 225 233-.

33 ـ عبد الرحيم العلام، الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، 2014، ص 28.

34 ـ هاني فحص، الإسلام المعاصر والديمقراطية، مركز دراسات فلسفة الدين، مؤلف جماعي، ص 19

35 ـ المرجع نفسه، ص30.

36 ـ مقدمة رضوان السيد لكتاب إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر -محمد جابر الأنصاري وبرهان غليون نموذجا-، عبد السلام طويل، دار مدارك للنشر، 2012، ص51.

الدولة المستحيلة : مأزق انسداد الإمكانات

عادل الطاهري // باحث

منذ الحملة البونابارتية في نهاية القرن الثامن عشر على مصر، أو قبلها بقليل(1)؛ سرت في جسد الفكر العربي رعشة أنعشت النظر في القضايا التي شغلت الوعي الإسلامي، فقد شكلت حملة نابليون بونابارت، التي حملت معها لأول مرة إلى هذا القطر العربي آلة الطباعة، تلك الصيحة التي أيقظت هذا الوطن من غفلته بعد رقدة مديدة تكلست معها العقول ونضبت فيها ينابيع الإبداع، فظهرت مع هذا البزوغ الجميل لشمس النهضة العربية مقالات جديدة في شتى القضايا، وقد كان الفكر السياسي من بين المجالات التي عرفت طفرة نوعية وأُحدِثت فيه نظريات جديدة كل الجدة لم يعرفها من قبل الفقه السياسي الكلاسيكي، وقد بدا من الواضح تأثر رجالات النهضة الفكرية بالنمط السياسي الحديث في أوربا، سواء تلك التي تعرفوا عليها مباشرة من خلال احتكاكهم بالمؤسسات التي أحدثها المستعمر في البلدان العربية المستَعمرة، أو بعد رحلاتهم الثقافية إلى الدول الغربية رفقة البعثات العلمية التي ترسل من الدول العربية الإسلامية.

ويُعد رفاعة الطهطاوي (1873-1801) من النهضويين الأوائل الذين زاروا البلاد الغربية فأحدثت بداخله جرحا نرجسيا وتوترا نفسيا من جراء المقارنة بين النموذجين الغربي والعربي، وقد كان الطهطاوي معجبا غاية الإعجاب بالحضارة الغربية، وفي إطار عقده لمقارنة ومناظرة بين الواقعين خلص إلى أن المشكل في البلاد العربية سياسي يمكن اختزاله في غياب «العدل» كمقولة سياسية، بينما الغرب «كثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، لا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبداً»(2)، ولا يخفى لقرينة هامة أن «كثرة المعارف» و»تراكم الغنى» و»راحة القلوب» هي في أساسها تمظهرات لما عبّر عنه الطهطاوي بقوله «لا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا»، وهذه القرينة هي إحياء الطهطاوي لبعض مقولات ابن خلدون التي تقرن بين نمو العمران والعدل مثل قوله «العدل أساس العمران»، من هنا فيمكن للمطلع على الكتابات الطهطاوية النهضوية أن يلحظ غيابا شبه تام للمسألة الاجتماعية، فالتخلف ليس مرده أبدا إلى انحدار الوعي الاجتماعي، فهذا الأخير هو نفسه إفراز لسياسة موبوءة، من هنا فالقضية الاجتماعية تحتل في فكر الطهطاوي مكانة ثانوية.

كانت مقولة بسيطة وعميقة في آن؛ النهضة رهينة بالتحرر والانعتاق من الاستبداد السياسي، وسيواصل هذا المسار باقي الإصلاحيين مثل خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكلهم يجمعهم ثابت بنيوي فكري واحد، العدل هو الحل والاستبداد هو المرض الفتاك الذي يجثم على قلب هذه الأمة، ولا مخرج من عنق زجاجة هذا التأخر ما لم نحاكِ الغرب في مؤسساته ووضع «مشروطة» (= دستور)

يُحدد الحقوق والواجبات بشكل دقيق ويقيد يد الحاكم ويعقلها عن التصرف الحر المنفلت الغير الملتزم بقانون. غير أنه ككل اللحظات التي تعرف تهاوٍ لصرح ما من صروح هذه الحضارة الإسلامية تبرز تلك النزعة الارتدادية إلى الوراء، ويطفو ذلك الشعور النوستالجي إلى الماضي وفسيفسائه الاجتماعي والثقافي، فرشيد رضا أحد تلاميذ محمد عبده النجباء والذي كان يسير على خطى أستاذه، ومع سقوط الخلافة العثمانية، سيعيد إحياء فقه الخلافة، وسينظّر لها أو بالأحرى سيستعيد الخطاب السلطاني التقليدي الذي نجده عند الماوردي وابن تيمية وابن القيم حول مؤسسة الخلافة، وهذا كنوع من الاحتماء الثقافي الناكص أمام بروز «الدولة الوطنية»(3).

وستشهد لحظة ما بعد رشيد رضا خلافات فقهية طاحنة تجلت بالأساس في «مانفست» علي عبد الرزاق الموسوم «الإسلام وأصول الحكم» وما رافق ذلك من جدل حول مضامين الكتاب، فعلي عبد الرازق سيدلي برأي فقهي غير مسبوق في تاريخ الفقه الإسلامي، وهو أن تلك الخلافة التي عرفها المسلمون لم تكن شرعية وليس ثمة أي نص شرعي يدعمها. لكن الفكر السياسي الإسلامي منذ رشيد رضا إلى لحظتنا هذه سيستقر على مقولة «الدولة الإسلامية» التي نظّر لها حسن البنا مؤسس حركة «الإخوان المسلمون» الذائعة الصيت والكثيفة القاعدة الجماهيرية، مستندا على آراء رشيد رضا نفسه في الخلافة، فالدولة الإسلامية كما لاحظ ذلك بعد الدارسين المعاصرين هي صورة مصغرة لنظام الخلافة لكن مع بعض التعديلات المستمدة من التجربة الغربية، حيث يقول «إن موضوع الدولة الإسلامية في فكر البنّا مأخوذة عن رشيد رضا بعد تعديل تحولت فيه خلافة ممتنعة وطوباوية، إلى دولة إسلامية ممكنة وواقعية»(4).

«الدولة المستحيلة» لوائل حلاق

تلك «قصة» ظهور مقولة الدولة الإسلامية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وهذه النبذة المقتضبة والسريعة ضرورية للاستيعاب الأمثل لأطروحة المفكر الفلسطيني الأصل وائل حلاق «الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي»، فهي كانت توليفة لتجاوز طوبى الخلافة التي كانت تتراءى يومئذ غير ممكنة التحقق، لهذا سيتم استعارة هيكل الدولة الحديثة المعاصرة، على أن يكون قانونها إسلامياً وهو الشريعة، فالدولة في هذا المتخيل أشبه ما تكون بقوالب محايدة ممكن ملؤها بما يُراد(5)، وقد كان تشبيهٌ استعاره وائل حلاق دالاً ومعبراً لتوصيف تصور الإسلاميين للدولة الإسلامية، إنه مثل اعتقاد بعض علماء المسلمين في الماضي من أن «المنطق الأرسطي» هو مجرد معيار مُحايد للعلم وميزان للعقل يُمَكننا من التمييز بين الحق والباطل من غير أن يكون مخترقاً بأية حمولة عقدية أو أنطولوجية أو لغوية من الثقافة اليونانية، ثم مع تعمق البعض وتشريح هذا المنطق سيكتشف علماء مسلمون أن المنطق هذا مضمّن خصوصيات اللغة والتصور العقدي اليوناني، وأنه بالتالي يتعارض في بعض وجوهه مع براديغم الثقافة الإسلامية.

هذا هو لُبّ أطروحة وائل حلاق؛ الدولة الإسلامية، أو بالأحرى نموذج الحكم الإسلامي، فالأستاذ حلاق يتحفظ من إطلاق مفهوم «دولة» على تجربة الحكم الإسلامي، باعتبارها [أي الدولة] منتوجاً سياسياً حديثاً لم تعرفه البلاد الإسلامية، هذا النموذج في تعارض تام ومطلق مع الدولة الغربية المعاصرة، لأن

هذه الأخيرة ليست محايدة كما قد يظن، ومفهوم «الدولة الإسلامية» في حد ذاته يحمل تناقضاً جوهرياً، فالنطاق المركزي للدولة يقف على طرف نقيض للنطاق المركزي الإسلامي، يقول «لا يمكن لنموذج الدولة الحديثة وقدرتها المتأصلة على إنتاج الرعايا أن يجدا أي أرضية مشتركة مع نموذج الحكم الإسلامي، فالبون بين الاثنين يبقى شاسعا»(6) وفي مستهل كتابه حين يشرح أطروحة مؤلفه، وهذه الإشارة إلى مضمون الكتاب وفكرته المحورية تُعد عرفاً أثيرا من الأعراف الأكاديمية التي ينهل منها بشكل واضح الكاتب في كتابه يقول «أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة»(7)، وفي مقدمة كتابه دائماً يرجع أصل هذا التناقض إلى الأسُس الأخلاقية التي تقوم عليها كلا الدولتين، لهذا فهو يقرر أن كتابه هذا مقالة في النقد الأخلاقي للحداثة أكثر منه كتاب في الفكر السياسي، وكنوع من الاستطراد نشير إلى أن الكاتب فعلاً تبدو كتابته عميقة حين يتناول بالنقد الفكر الحداثي من منظور أخلاقي والبُنى السفلى التي انبنت عليها الدولة المعاصرة، لكنه فيما يبدو لنا يظهر متهافتاً وغير دقيق البتة حين يناقش المحددات الإبستمولوجية للفقه الإسلامي أو يُناقش تجربة التاريخ السياسي للحكم الإسلامي، فهو حينئذ يستسلم لشعور نوستالجي، لمثقف عربي يعيش في البلاد الغربية، إلى عهود ما قبل الحداثة، ويكتب بنبرة إطرائية مبالغ فيها عن الذات الثقافية والتاريخ الإسلامي، ومن غير شك فهذا النوع من الكتابات التي تتطلع لتلميع الذات لا تسهم أبداً في الرقي الفكري بل هي على العكس من ذلك تتعامى عن الثغرات والأخطاء ما يجعلها مؤبدة ودائمة غير قابلة للتصحيح والتجاوز، ذلك أن الوعي بالمشكل هو الخطوة الأولى التي نخطوها في مسار التصحيح.

غير أن ما قد يُقلل من قيمة الكتاب ويجعله غير ذي إضافة نوعية للنهوض بالواقع أنه ينحو منحى تيئيساً وعَدمياً، فهو لا يكتفي بإبراز التناقض الجوهري للدولة الإسلامية، ما يجعل كل إمكان لاستعارة نماذج غربية أمراً مستحيلاً، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيقرر، لعوامل مرتبطة بالعلاقات الدولية ونسيجها المعولم، إلى استحالة قيام نموذج إسلامي، وهو في ذلك يتفق مع من يرى في «الخلافة الإسلامية» طوبى؛ أي فكرة مثالية خيالية غير قابلة للتحقق الواقعي(8)، الفرق الذي يمكن أن نرصده بين حكم عبد الله العروي الذي ضمنه كتابه «مفهوم الدولة» ورأي وائل حلاق، أن الأول ينفي التحقق التاريخي للطوبى على مر التاريخ الإسلامي، وهو يرى أن الدولة العربية كما تحققت تداخلت فيها وتمازجت «دهرية عربية» و «تقاليد فارسية ساسانية» وبعض الأحكام المستمدة من «الشريعة الإسلامية»، بينما على العكس من ذلك يرى وائل حلاق أن النظام القائم قبل الحملة الكولونيالية ظل وفياً للنطاق المركزي الإسلامي الذي هو أخلاقي بامتياز، من هنا فهو مبدئياً يلغي التجربة السياسية التي تلت جلاء الاستعمار من البلدان العربية، ويراها تجربة فاشلة على جميع الأصعدة، لسببين قد لا يخفى رجاحة ما ذهب إليه وائل فيهما: الأول أن النخب السياسية التي تقلدت مناصب سياسية بعد الاستعمار احتفظت بالمؤسسات الحديثة التي استنبتها الاستعمار في غير ما تربتها، ومعلوم أن هذه المؤسسات السياسية الحديثة نمت في الغرب بالموازاة مع مسار تبلور تقنيات الذات التي وسمت المواطن الغربي، لهذا وتدعيما لما قاله وائل حلاق يمكن أن يلحظ المتتبع لمسارات الدمقرطة المزعومة في كافة الدول العربية كاريكاتورية الإجراءات

المتخذة، فهي لا تنفذ إلى العمق بل تظل أشبه ما تكون بمساحيق تجميلية تظهر معه الوجوه مضحكة بشكل مثير.
أما السبب الثاني فيتعلق بفتور الارتباط بالشريعة الإسلامية، فحتى حين يتم التنصيص عليها في الدساتير كمصدر من مصادر التشريع فإن ذلك لا يعدو أن يكون إرضاء للاوعي شعبي لا يستطيع التخلي –ولو شكليا- عن حاكمية الشريعة، وإلا فإن هذه الأخيرة غير حاضرة مؤسساتيا ومساءة التوظيف سياسياً، لنُصغ إلى وائل حلاق وهو يلغي التجربة المعاصرة من اعتباراته «إننا مضطرون إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلا سياسيا وقانونيا ذريعا، لا يمكن تعلم دروس منه عن كيف يمكن للمسلمين حكم أنفسهم بطريقة مناسبة»(9).
لنعد الآن إلى مضامين الكتاب، ما هي مستندات المفكر لإصدار حكمه المزدوج عن استحالة الدولة في أوطاننا؛ استحالة الحداثة والطوبى؟
ينطلق وائل حلاق من مفهوم «النطاق المركزي» الذي أبدعه كارل شميث، إنه يقصد به تلك البؤرة المركزية في ثقافة ما التي تتمحور وتحوم حولها كل القضايا الأخرى، وهذه الأخيرة تعد ثانوية بالنسبة إليه، وحين تُحل مشكلة «النطاق المركزي» تنحل بالاستتباع باقي القضايا الأخرى، يقول «يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بكارل شميث نقطة انطلاق نحو تعريف النموذج، فعندما يصبح نطاقا ما مركزيا، فإن مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي، وتعد هذه المشكلات ثانوية إذ يأتي حله في إطار النطاق المركزي»(10)، وعلى ضوء محدد النطاق في كل من الحضارتين المتناظرتين في كتاب حلاق، سيعمل على إجراء مقارنة بين النموذجين كنوع من البرهنة على صدق تنافرهما بخصوص النطاق المركزي وعدم إمكان دمجهما، لهذا يمكن القول أن الكاتب اعتمد في كتابه منهجاً مقارناً، بحيث أنه على طول مؤلفه يترنّح ويتنقل مقارنا بين طبيعة مقاربة كل ثقافة لإشكال ما من الإشكالات السياسية.
ويخلص وائل حلاق إلى أن النطاق المركزي لنموذج الحكم الإسلامي أخلاقي صرف، فالأخلاق هو النموذج الذي إذا حُلّت مشكلاته انفسخت عقد القضايا الأخرى؛ سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، يقول «إذا استخدمنا منظومة شميث، فإن الأخلاقي بالنسبة إلى الإسلاميين هو النطاق المركزي المعلن»(11)، لكن ما قد ينتقد في مذهبه هذا أن وائل يماهي بين المصادر التي تشكل ما يمكن اعتباره أصولاً إبستمولوجية للثقافة الإسلامية مثل القرآن الكريم والسنة النبوية، وبين التجربة السياسية للحكم في البلدان الإسلامية، فالمعلوم أن الأخلاق لم تكن حاضرة بشكل معتبر في التجربة التاريخية، وحتى حين تحضر فمن مداخل نفعية ليس إلا، إذ أن حاشية السلطان والنخبة التي توجهه تنصحه بالتزام الأخلاق لا لقيمة ما في ذاتها وإنما لأن ذلك التقيد بالأخلاق وإظهاره من شأنه أن يدعم أركان حكمه ويثبت عرشه، وإلا فقد يكون هذا الحاكم الذي يظهر التقوى والورع للرعية غارقا في أوحال الرذيلة. من هنا تأتي الثغرة التي تخللت مقاربة وائل حلاق للتجربة الإسلامية، إنها في الغالب مقاربة صورية لا تحتكم إلى التاريخ لتستخلص منه العبر وتتحقق من صدق ما هو مبثوث من مبادئ مثالية عن طبيعة الحكم.
وحتى يبرر وائل حلاق هذا النطاق المركزي للحكم الإسلامي ويبرئه من وصمة الماضوية، يدخل في سجال متوتر مع دعاة التقدم، وهذه الفكرة هي حصيلة رؤية الأنواريين للتاريخ، فمنذ عصر الأنوار بزغت فكرة

تشبه أن تكون عقيدة عن السير التقدمي للتاريخ والاعتقاد في سيرورة التطور المطرد للمجتمعات التي ركبت قطار الحداثة، وهو يجيب عن هذا الإشكال من مدخلين اثنين كما يمكن أن نستشف من خلال قراءة فحوى نقده لمقولة التقدم، المدخل الأول وهو مبهم إلى حد كبير، ذلك أنه يتعلق بتصوره للشريعة، وهو تصور ضبابي وغامض لم يجلّه في كتابه هذا، فوائل حلاق يقرر أنه حين يدعو لإحياء الشريعة لا يقصد بذلك بعث المؤسسات التي عرفها التاريخ الإسلامي، بل فقط ما يثوي وراءها وينظمها من قيم وأخلاقيات، أو ما يسميه تبعا للفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو «تقنيات الذات»(12).

أما فكرة التقدم نفسها فهي مجرد فرضية، إنها تستبطن أن للزمن بنية حتمية تقود إلى ما هو أرقى دائما، بل هي كما يرى وائل حلاق فكرة خبيثة وماكرة، لأنها تنسدل عن تضخم المركزية الغربية، فهذه الإيديولوجيا لا ترى في الحقبات التاريخية التي سبقت حمل الغرب لمشعل القيادة إلا ممهدات للحضارة الغربية الرائدة، لكن الأدهى في هذه العقيدة، وكما رأى أحد رواد مدرسة فرانكفورت المفكر « أدورنو»، أنها تضفي الشرعية كذلك على ما قد تقترف هذه الحضارة من شناعات، فتلك الأخطاء نفسها ضرورية ولا بد منها حتى يتابع التاريخ مساره التطوري، وكأننا أمام منطق «خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام»، أو حتى «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

بعد هذه التوضيحات ينتقل وائل حلاق لتشريح بنية الدولة المعاصرة من أجل إبراز تناقضها مع نطاق الحكم الإسلامي. غير أن وائل حلاق تواجهه كما هو بادٍ إحدى العقبات التنظيرية المنهجية مادام يحتكم إلى الكتابات الفكرية لفلاسفة الغرب، هذا التحدي الذي يواجهه هو تعدد المقاربات للدولة بتعدد المفكرين المبدعين الذين نظروا لها، من هنا سيفتعل تمييزاً بين المضمون والشكل، فالمضمون هو تلك القواسم المشتركة بين جل المفكرين والتي تشكل أرضية تقلهم جميعا باختلاف اتجاهاتهم، أما المضمون فهي الاختلافات «الطفيفة» التي لا تؤثر في وحدة النموذج الذي يحومون حوله جميعا، المضمون ثابت بينما الشكل متغير، يقول «سأفرق بين شكل الدولة ومضمونها، فأعتبر المضمون متغيراً أو مجموع متغيرات، والشكل مكوناً من بنى أو خصائص أساسية امتلكتها الدولة في الواقع لمئة عام على الأقل، ولا يمكن تصورها كدولة قط، كونها أساسية»(13).

ما هي خواص شكل الدولة؟ يجيب وائل حلاق أنها خمس خواص تتوزع بين ما هو جغرافي تاريخي وما هو قيمي نموذجي. الخاصية الأولى أن الدولة الحديثة هي دولة تاريخية، ذات حدود زمكانية واضحة لا تتعداها، فالدولة كما يقوم وائل حلاق هي نفسها تاريخها، ولا شيء يمكن أن يهرب من الزمنية، ولا شك أن في هذه الخاصية مصادرة واضحة لإمكانية أن تظهر في البلدان الآسيوية أو الإفريقية دولة حديثة على النمط الغربي.

الخاصية الثانية هي السيادة، ويُلاحظ أن وائل حلاق هنا ينطلق من مسلمات فكرة الحاكمية التي راجت عن طريق كتابات المودودي وسيد قطب، وهو مع ذلك لا يشير ولو تلميحا إلى هذين المفكرين، ولا بالأحرى أن يتطرق للجدل الذي دار بين الإسلاميين أنفسهم حول مصداقية مفهوم الحاكمية وشرعية تصور أنصارها لها. إن وائل حلاق يرى أن فكرة السيادة كما هي في الغرب تتعارض على طول الخط مع الحاكمية الإلهية، فإذا كانت السيادة في المجتمع الإسلامي لله وذلك بتوسط شريعته الأخلاقية، فإن

السيادة في الدولة الحديثة «تنهض على فكرة أن الأمة التي تجسد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها»(14)، ويرتبط بهذه الخاصية ويتفرع عنها خاصية ثالثة هي «التشريع والقانون والعنف»، فسيادة الأمة يعني حقها الانفرادي في التشريع، ومادامت الدولة هي التي تحفظ السير الطبيعي والقانوني لمؤسساتها وتسهر على ضمان فاعلية القانون فإن هذا يقود كذلك إلى احتكارها وحدها لممارسة العنف، فالدولة إذا في هذا النطاق المركزي هي غاية في حد ذاتها، أو «العلة الغائية» بالعبارة الأرسطية، وكل شيء غيرها يمكن التضحية به، بما في ذلك الإنسان نفسه، في سبيل حفظ استمرارية الدولة. ولذلك فهو يوازي بين الله في هرمية النطاق المركزي الإسلامي والدولة في النموذج الغربي، يقول «كتعبير عن الإرادة السيادية، فإن الدولة هي المشرع الشبيه بالإله بامتياز»(15)، بل ولا يفوته الإشارة إلى فكرة طالما ألح عليها بعض المفكرين العرب المعاصرين، وهي أن الفكر الغربي العلماني هو في الحقيقة نوع من النسج على منوال الفكر الديني، أي أنه مجرد علمنة لمفاهيم دينية أصيلة، بعبارة أخرى هو في صميميته استبدال مفاهيم هي في جوهرها دينية بأخرى من طبيعية دنيوية مع الاحتفاظ بذات الهرمية(16).

أما الخاصية التي ترتبط كذلك بهذه الشبكة من العلاقات التي تنسجها مجموع هذه الخواص فهي الخاصية الخامسة التي سماها وائل حلاق «الهيمنة الثقافية أو تسييس الثقافي»، فالدولة هي التي تفرز تقنيات الذات التي تتوافق مع رغباتها وطموحاتها، فقد تبين أن العنف وحده لا يكفي من أجل إخضاع رقاب الرعايا، أو أن هذا العنف في أحسن الأحوال يظل محدود المفعول، وأن أيسر السبل من أجل عقد توافق بين الدولة والمواطن هو اختراقه ثقافيا وتطويعه حتى يطاوع الدولة من محض إرادته التي قد تتبدى حرة، لكنها قد بُلورت سابقا عن طريق تسييس ثقافي للدولة. نقرأ لوائل حلاق «المشروع العلمي الساعي إلى إضفاء الشرعية هو المشكلة التي نتناولها: فمن خلال مدارس الدولة والتعليم التي تنظمه قوانين الدولة تنشأ نخبة علمية نموذجية ويعاد إنتاجها كمجال ثقافي يستجيب لتوغل الدولة العام في النظام الاجتماعي»(17). أما الخاصية الرابعة والتي أخرنا عمدا الحديث عنها فهي وجود جهاز بيروقراطي نافذ في المؤسسات الغربية.

بعد هذا البسط الوافي لخواص الدولة الحديثة، يُضيّق وائل حلاق بؤرة رؤيته أكثر في مقارنته بين نموذج الحكم الإسلامي والنظام السياسي الغربي، فالباحث ينتقي قضية غاية في الحساسية، يظن أنها يمكن أن تكون الدليل البارز على وجود حواجز لا يمكن كسرها بين النموذجين، فلا يمكن البتة بذلك الجمع بين الرؤيتين، ألا وهي مسألة «الفصل بين السلطات».

وفي هذا الفصل بالذات تطفو النزعة الطوباية المثالية لوائل حلاق ويرتفع صوت المديح لذاتنا الثقافية، فهو لا يكتفي بإفقاد الثقافة الغربية التي أبدعت نظام الفصل بين السلطات هذه الريادة التشريعية وهذا السبق القانوني، بل، وفي خطوة تنظيرية غريبة حقاً، يرى أن النظام السياسي الإسلامي كان أكثر تمثلاً وتطبيقاً لهذا الفصل مع أننا لو فتحنا كل الكتب الفقهية والأصولية لن نجد فيها ذكراً لهذه النظرية. ولن نجد أفضل من أدبيات النظرية الهيرمينوطيقية لتفسير هذه الظاهرة الفكرية، فكما يقول فلاسفة هذا المنهج كل مفكر يجابه إشكالية ما يجر معه جملة مسبقات وتوقعات يسقطها على مقروئه، وهذا بالذات ما فعله وائل حلاق، فهو أعاد صياغة بعض الحيثيات التي لا تشكل في حد ذاتها قانوناً مطرداً،

بل انتقاها انتقاء، على ضوء نظرية «فصل السلط»، تماماً كما نجد في مجالات معرفية أخرى معروفة. والمفارقة في الحقيقة هنا غير تامة، فكما رصد وائل حلاق ثمة فعلاً سوء تطبيق على عدة مستويات لمبدأ فصل السلطات، وخاصة على صعيد السلطة التشريعية، فالمفترض أن تكون هذه الأخيرة تتكفل وحدها بسن القوانين، لكن الملاحظ أن السلطة القضائية ومحاكمها استناداً إلى «السوابق القضائية» يزاحمون السلطة التشريعية في صياغة القوانين، وعن جينيالوجيا هذا التداخل بين السلطتين يرى وائل حلاق أن السلطة القضائية كانت فيما مضى في الحقبة الملكية تراقب سلطات الملك التنفيذية والتشريعية، وبعد أن انتقلت تلك الصلاحيات إلى البرلمان ظلت توفر هذه الرقابة كنوع من التقليد(18)، وليست السلطة القضائية وحدها التي تتطاول على صلاحيات السلطة التشريعية، بل إن السلطة التنفيذية نفسها لها الحق في تقديم مقترحات قوانين يتم في الغالب المصادقة عليها من قبل البرلمان، ويحدث هذا من دون تفويض صريح من السلطة التشريعية، يقول وائل حلاق «في أغلب الدول القومية، وبصرف النظر عن الأسئلة العميقة التي تثيرها الدولة الإدارية، فإن رأس السلطة التنفيذية مخول بحكم منصبه بالتشريع في عدد من الأمور المتعلقة بالحرب والقوانين العرفية والضرورة الاقتصادية وأشياء أخرى كثيرة»(19).

هذا على مستوى التداخل بين السلطات التي يتهاوى معها مبدأ الفصل، إلا أن ثمة ما يخرم من جهة أخرى استقلالية عمل هذه السلطات، فالسلطة القضائية التي يجب أن تظل محايدة إلى أقصى حد لا تستوفي عادة هذا الشرط الأساسي، ذلك أن القضاة ليسوا بمنأى عن عوامل قد تحد من استقلاليتهم ونزاهتهم مثل الانتماء إلى طبقة أو نقابة، أو قبل ذلك التعليم الذي يقدم لهم فيحدد مسبقا مواقفهم، ويجعلهم في الغالب ينحازون إلى الدولة وإيديولوجيتها. كما أن السلطة التنفيذية في حد ذاتها تنافسها الإدارات والمؤسسات التي تشكل «فرعاً رابعاً من الحكومة لا رأس له»، وكيفما كان الأمر، يرى وائل حلاق، أن بُعد الرئيس التنفيذي عن أن يكون الحاكم والمنفذ الوحيد والأوحد يضعنا أمام احتمالين؛ إما أن يكون الدستور الذي ينص على منح السلطة التنفيذية وحدها للرئيس على حق وتدخل ذلك الفرع الرابع الذي بلا رأس زيغ وسوء تطبيق للدستور، وإما أن يكون هذا الحق المخول لهذا الفرع مشروعا والدستور هو الذي انحرف عن الجادة.

أما عن نظام الحكم في الإسلام، فوائل حلاق يستثمر فكرة واحدة فقط تقريباً، وهي سيادة الله، ففي نموذج الحكم الإسلامي، كما يظن، الفصل بين السلطات له ضمانات أكثر، لأن القانون الذي هو الشريعة الإسلامية يتعالى عن السلطتين التنفيذية والقضائية، ووائل حلاق يشيح بوجهه عن جملة إشكالات تطرح هنا، وهي أن نسبة الأحكام الشرعية في القرآن –والسنة، لمن يرى حجيتها- تبقى قليلة، وهي أحيانا تجيب عن أسئلة راهنة في حقبة النبي عليه السلام، ما يعني أن ما سيفجر من أسئلة يمليها الواقع الاجتماعي لن يُرجع فيها إلى النص بل إلى آليات الاجتهاد، ما يفيد أنه في آخر المطاف الفقيه هو الذي سيشرع وليس الله. بل وحتى إن افترضنا أن النص الشرعي يحتوي على إجابات لكل القضايا التي سيثيرها التطور الاجتماعي وما يعنيه ذلك من ضرورة إصدار أحكام شرعية في نوازل مستجدة، فإن مدخلية الفقيه هنا لا تخفى كذلك، فالنص الديني قد لا يكون واضحا بذاته –نص بالمفهوم الأصولي-، وهذا ما يعني إقحام الفقيه لذاته كميولات ورغبات من خلال سلطة التأويل.

مُحدد آخر يميز نموذج الحكم الإسلامي عن نظيره الغربي، وهو مُحدد جغرافي بالنسبة إلى الغرب، وأنطولوجي بالنسبة إلى الإسلام، فالدولة الغربية الحديثة هي دولة ذات حدود جغرافية معلومة، تمتد رقعتها داخل قومية بعينها، أما في النموذج الإسلامي فتحل الجماعة ككيان غير متجانس عرقياً محل الدولة القومية الحديثة، وأما الذي يوحد هذه الأمة فهو الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية والرضى بالسيادة الإلهية، يقول وائل «في الإسلام تحل الجماعة محل شعب الدولة القومية الحديثة (...) وبصفة عامة فإن كل إقليم تطبق فيه الشريعة كقانون نموذجي يعتبر مجالاً إسلامياً»(20).

غير أن الخلاف الأساسي بين التشريعين الغربي والإسلامي هو منطلقاتهما المعرفية، فالقانون الغربي تأثر بالمدرسة الوضعية التي ميزت منذ البداية بين الحقيقة والقيمة، ورأت أن الحقيقة في أي مجال يجب أن تكون منفصلة تماما عن القيم والأخلاقيات، وهذا ثابت بنيوي ميز الفكر الغربي كما قال تشارلز تايلور، وقد انعكس في المجال التشريعي فتم التمييز بين الأخلاقي والقانوني، فالأخلاقي هو ما ينبغي أن يكون بينما القانوني هو الكائن، أما النموذج الإسلامي فهو لم يقم فاصلاً بين القانوني والأخلاقي، بل إن الكائن، كما يرى وائل حلاق، هو دائما ما ينبغي أن يكون، والأخلاقيات هي وحدها التي تحدد طبيعة القوانين والتشريعات.

أما استحالة قيام نموذج إسلامي معاصر فيرجع إلى الحصار الذي تضربه العولمة على دول الهامش والأطراف، فصحيح أن العلاقات الاقتصادية العابرة لما هو محلى وذات الطبيعة الدولية هي ظاهرة قديمة، إلا أن ما يميز هذه العولمة الحديثة هي التحديات الثقافية التي يفرضها المعولِم على المعولَم، فهي تجرف بشكل مدمر جل الخصوصيات الثقافية وتكاد تلغي كل الفوارق بين المجتمعات، وهذا ما عبر عنه وائل حلاق بقوله «إن العولمة الحديثة تمتلك خاصية مختلفة، فهي ليست ظاهرة اقتصادية فحسب -كما كان النشاط التجاري ما قبل الحديث، وإن على نطاق أوسع-؛ هي اقتصادية بصورة مؤذية، وهي كذلك سياسية وثقافية بصورة كثيفة ومتغولة»(21)، والثقافة التي تروجها العولمة هي نفسها ثقافة الدولة التي ترعى هذه الشركات العابرة للقارات، أي الإيديولوجيا الليبرالية.

في الختام، إن ما يمكن اعتصاره من كتاب «الدولة المستحيلة» لوائل حلاق إن نحن نحينا جانباً النبرة العدمية الطاغية على الكتاب أو خففنا من حدتها، هو أننا كمسلمين نواجه تحديات حقيقية، فالنموذج السياسي الذي ترتضيه المجتمعات الإسلامية وتتطلع إليه غير حاضر الآن، فلا ما ورثته الدول الإسلامية من الحقبة الاستعمارية يجدي لوحده لقيام نهضة حقيقية، وذلك نظراً لعدم حدوث أية تبيئة لهذا النموذج السياسي وغربته في البلاد الإسلامية، من هنا فالمزايدات السياسية باسم الحداثة والإصلاحات الشكلية لا تجيد، لكن وخلافاً لما يعتقده حلاق لم تكن التجربة السياسية التاريخية في البلدان الإسلامية كما حاول أن يصورها ومما يجدر بنا أن السعي لإحيائها، فهي من غير شك قد تجاوزها التاريخ، وكانت كذلك تجسيدا للحكم التوتاليتاري (= الشمولي)، وهي بداهة ظاهرة في أية حقبة من حقبنا التاريخية، مشرقاً أو مغرباً، ومن المستغرب حقاً أن يتجاهلها وائل حلاق. أما بخصوص الحصار العولمي فقد كان أولى بوائل حلاق أن يثير قضية أخرى ويسمي الأشياء بأسمائها، فقد أفاض بعض الباحثين في التنبيه على دور العامل الخارجي في إجهاض الإقلاع الحضاري للمسلمين، لكن يبقى المسؤول عن تدهور الوضع في المجتمعات الإسلامية

عندما يتعلق الأمر بالعراقل الخارجية هو وجود أنظمة سياسية غير وطنية، هي مستعدة دائما لقبول السيطرة الأجنبية ودفن كل مشروع إحيائي في سبيل حفظ عروشها.

عندما نرى نسورا تنهش لحم حيوان ما، علينا أن نكون مقتنعين تمام الاقتناع أنه جيفة وليس أبداً حيواناً على قيد الحياة.. هكذا يجب أن نفهم علاقتنا بالآخر.

الهوامـــش:

1- يرى رضوان السيد أن العامل الخارجي المتمثل في الحملة البونابارتية غير كاف وحده لتفسير اليقظة العربية، فقبول الجديد يتطلب أول ما يتطلب وعيا منفتحا غير منطوٍ على ذاته ومستعدا للتجديد، وهذا التمييز يُشبه التمييز الأرسطي "الشيء بالقوة" و"الشيء بالفعل"، الأول هو الاستعداد القبلي للفعل، بينمَا الثاني هو التحقق الفعلي للفعل. يقول السيد "إن المدخل النابليوني للحداثة – الذي استتب له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة- لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركية الداخلية للتجديد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر".

رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي. 1997). ص 17.

2- رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر). ج2 ص 95.

3- لتفاصيل أوفى حول هذا التحول، انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. (مركز دراسات الوحدة العربية. 2011). ص 81 وما بعدها.

وحول التأثير السيكولوجي للصدمات السياسية على الفكر العربي عموما، ينظر:

جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي. (دمشق: دار بترا. 2005)

4- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. ص 144.

5- يقول وائل حلاق في ذلك "تفترض الخطابات الإسلامية الحديثة أن الدولة الحديثة أداة للحكم محايدة، يمكن استخدامها في تنفيذ وظائف معينة طبقا لخيارات قاداتها وقراراتهم".

6-وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي. ترجمة عمرو عثمان (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: بيروت. 2014). ص 275.

7- نفسه، ص 207.

8- نفسه، ص 19.

9- انظر: عبد الله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: المركز الثقافي العربي. 2006).

10- وائل حلاق، الدولة المستحيلة. ص 31.

11- نفسه، ص 37.

12- نفسه، ص 47.

13- أورد المؤلف في ملحق الكتاب ثبتا للمصطلحات قدم فيه، من ضمن ما قدم، تعريفا لمفهوم تقنيات الذات، يقول "مصطلح جاء به المفكر الفرنسي ميشيل فوكو للإشارة، بصفة عامة، إلى الوسائل المتاحة التي يستخدمها الفرد للتأقلم داخل النظام الاجتماعي القائم، وتشتمل على وضع قيود على الفعل ومراقبة للنفس. كما يستخدمها المؤلف هذا الكتاب في سياق حديثه عن الإسلام بحيث تشير إلى إخضاع النفس عن طريق المداومة على العبادة بصورة منتظمة وبهدف جعلها تكليفا أخلاقيا وتنمية لهذا التوجه فيها". الدولة المستحيلة. ص 299.

14- نفسه، ص60.

15- نفسه، ص 67.

16- نفسه، ص 73.

17- يقرر طه عبد الرحمن في حديثه عما يسميه "طريق المقايسة": "إن واضع النظرية الأخلاقية [العلمانية] يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام التي تأخذ بها الأخلاق الدينية".

طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. (بيروت: المركز الثقافي العربي. 2006). ص 39.

18- وائل حلاق، الدولة المستحيلة. ص 82-81.

19- نفسه، ص 100.

20- نفسه، ص 98.

21- نفسه، ص 105.

22- نفسه، ص 251.

a f k a r

تواصل

بنية الإعلام الديني بالمغرب (الجزء الأول)

عبد الخالق بدري // باحث بمركز الدراسات والأبحاث في القيم التابع للرابطة المحمدية للعلماء

تقديم عام:

من المعلوم أنه متى ما تمت مقابلة مفهوم «الدين» بأي مجال من المجالات أو حقل من الحقول إلا وكانت للمقابلة شرارة ونقاش تتفرع عنه العديد من الإشكالات -التي غالبا ما لا نجد لها إجابات حَدية- وذلك راجع لطبيعة الدين في ذاته و وبالنظر إلى بنيته التي وضعت معالم ومبادئ عامة لابد من احترامها وعدم الخروج عنها، ولطبيعة تلك المجالات التي تعرف نوعا من الحرية المطلقة، فيكفينا أن نطلع على الكتب –مثلا- التي أُلفت حول الدين والفن أو الدين والثقافة أو الدين والسياسية أو الدين والعلم، لنرى حجم النقاش وتشعباته التي أحدثها.

وتناسباً مع ذلك فإن مقابلة «الدين» بـ «الإعلام» خلق نفس النقاش المحتدم، وترك سيلاً من الأسئلة الشائكة، إذ الحقل الإعلامي يُعد من أهم الحقول التي تعرف تطورا متسارعا وتجديدا في بنيته ووظيفته، شكلا ومضمونا، وذلك راجع لطبيعته التي تُلزم بمسايرة حركية المجتمع المتغير من جهة، ومن جهة أخرى للتنافس على جمهور واسع تسعى دائما لتشده إليها، ولهذا نرى ذلكم السباق المحتدم بين كل وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والالكترونية على الجودة في الأداء وتأهيل كوادرها وأطرها وتقنييها وأدواتها واستوديوهاتها ونوع بثها وشراكاتها، من أجل تكوين قاعدة مهمة من المتابعين والمشاهدين والمتفاعلين.

وفي زمن التخصص اختارت العديد من وسائل الإعلام التميز في مجال من المجالات، ففي ميدان الرياضة نجد قنوات بالعشرات متخصصة في الرياضة وشؤونها، وقنوات متخصصة في الاقتصاد والمال، وأخرى متخصصة في الفكر والثقافة والسياسية، وأخرى في الأخبار والتحليل وأخرى في الأفلام الوثائقية، وبجانب هذه القنوات نجد كذلك قنوات جعلت من الدين محورا ومادة لجُل فقراتها وبرامجها؛ من دروس وعظ وإرشاد وخطب، ومحاضرات وندوات وبرامج تعليمية دينية للكبار والصغار وللنساء وللرجال.

وبرز الاهتمام بوسائل الإعلام الدينية، والعناية بها مضمونا وشكلا، نظرا لطبيعة الدين أولاً؛ الذي يحث على التبليغ ونشر تعاليمه، والاجتهاد في طرق إيصال مادته، وثانياً لمدى التأثير الذي يخلفه في جمهور المستمعين والمشاهدين، وثالثاً للجاذبية التي يكونها الإعلام الديني ويَكُون لها آثار وانعكاسات على حقل السياسية والاقتصاد والاجتماع.

ومن هذا المنطلق جاء دافع البحث في الموضوع، لمحاولة لملمة تشعباته، وايجاد مادة معرفية حوله، ولو توفير بيبلوغرافيا من العناوين حول الموضوع، أو توثيق وضبط بنية الإعلام الديني بالمغرب، والتعليق على وظيفته، وسنسعى إلى أن نتجنب حالة التقييم، لكي لا نجعل متن الكتاب مواقف وآراء فحسب.

كانت بدايات التفكير في التأليف تسير بنا نحو «الإعلام الديني» بشكل عام، وجمع كل التعريفات حوله، والكتابة حول رهاناته وآفاقه وطبيعة الفاعلين فيه ورهاناته، إلا أن باكورة البدايات، شدتنا إلى التخصص والكتابة حول المغرب تحديدا، لاعتبارات عدة، أبرزها:

ـ ندرة المادة المعرفية المكتوبة حول الإعلام الديني في المغرب سواء من حيث الرصد أو التوثيق أو التحليل والتفسير والاستشراف أيضا، اللهم بعض الكتابات الصحفية هنا وهناك، وفي بعض المجلات والجرائد، وبعض البحوث الجامعية لطلبة معاهد الإعلام والاتصال، والتي غالبا ما تكون مرهونة بعامل الزمن.

ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى بروز العديد من المؤشرات التي تنم عن حركية أحدثت تأثيراً في مشهد الإعلام الديني بالمغرب، إذ تأتي التقارير تلو الأخرى، والدراسات تلو الأخرى، تُذكي واجهات العمل الديني الإعلامي الرسمي منه وغير الرسمي، وتبين مدى تأثيره وفاعليته، إن لم أقل اعتباره الفاعل الأساسي من داخل الحقل الديني بشكل عام، وبمختلف مرجعياته وتوجهاته، مما ينم عن خط تصاعدي تسير فيه واجهات العمل الإعلامي الديني بالبلد.

وبالعودة قليلا لحوالي عقد من الزمن؛ كانت جل المؤسسات الرسمية الدينية -مثلاً- تُجمع على ضرورة إعطاء دفعة نوعية للحقل الديني الرسمي بالمغرب، خصوصا بعد التنافس القوي الذي أحدثته القنوات المشرقية، والتأثير الكبير الذي أبرزته تلك القنوات في تميز وصناعة أعلام دينية، استهواها المغاربة وتأثروا بها(1)، مما جعل الحاجة إلى خلق بديل مغربي حاجة ملحة وضرورة للحفاظ على «الخصوصية المغربية» التي أصبحت مهددة أمام تلك الأمواج من الإذاعات والقنوات الدينية المشرقية، بل أكثر من ذلك استطاعت بعض القنوات الشيعية، أن تفرض وجودها بالبيت المغربي، وأذكر هنا كل من قناة المنار، وقناة العالم الإخبارية، وقناة النور، وقناة طه للأطفال، وبعض الإذاعات الأخرى، هذا كله جعل المشرفين على الحقل الديني يعيدون ترتيب الأوراق، لما رأوا فيه من هروب للمغاربة لتلك القنوات، والتعلق برموز دينية ومذهبية قد تهدد الأمن العقدي والديني للمغاربة في مستقبل الأيام(2).

وسبق أن حررنا مقالة تعليقاً على نسبة الاستماع الذي حققتها إذاعة محمد السادس جاء فيه

«تأتي التقارير تلو الأخرى، والدراسات تلو الأخرى، تذكي واجهات العمل الديني الرسمي، وتبين مدى تأثيره وفاعليته، إن لم أقل اعتباره الفاعل الأساسي من داخل الحق الديني بشكل عام، وبمختلف مرجعياته وتوجهاته، ومما زاد من أهمية الموضوع والوقوف على بعض المؤشرات التي تدل على الخط التصاعدي الذي تسير فيه واجهات العمل الديني الرسمي بالمغرب؛ التقريرين الأخيرين الذين جعلا على التوالي كل من الرابطة المحمدية للعلماء من المؤسسات لحركة الإصدار الديني، والتقرير الأخير للمركز المهني لقياس نسب الاستماع للمحطات الإذاعية بالمغرب (سيراد) الذي جعل إذاعة محمد السادس كأهم إذاعة استماع لدى المغاربة.

بالعودة قليلاً لحوالي عقد من الزمن؛ كانت جل المؤسسات الرسمية الدينية، تجمع على ضرورة إعطاء دفعة نوعية للحقل الديني الرسمي بالمغرب، خصوصا بعد التنافس القوي الذي أحدثته القنوات المشرقية، والتأثير الكبير الذي أبردته تلك القناوات في تميز وصناعة أعلام دينية، استهواها المغاربة وتأثروا بها، مما جعل الحاجة إلى خلق بديل مغربي حاجة ملحة، وضرورة للحفاظ على «الخصوصية المغربي»

التي أصبحت مهددة أمام تلك الأمواج من الإذاعات والقنوات الدينية المشرقية، بل أكثر من ذلك استطاعت بعض القنوات الشيعية، أن تفرض وجودها بالبيت المغربي، وأذكر هنا كل من قناة المنار، وقناة العالم، وقناة النور، وبعض الإذاعات الأخرى، هذا كله جعل المشرفين على الحقل الديني يعيدون ترتيب الأوراق، لما رأوا فيه من هروب للمغاربة لتلك القنوات، والتعلق برموز دينية ومذهبية قد تهدد الأمن العقدي والديني للمغاربة في مستقبل الأيام.

ثمة شبه إجماع على استحسان الخطوات التي تمت في المراحل السابقة، من إنشاء قناة محمد السادس، وإذاعة محمد السادس، وتأسيس الرابطة المحمدية للعلماء التي كانت لها الإضافة النوعية في المشهد الديني، وذلك باعتمادها على مراكز علمية، تحتضن فيها الطلبة الباحثين، لتخريج مواد معرفية مهمة، والتفاعل المعرفي والإعلامي مع المستجدات، وهذا كله جعل الشباب المغربي و الباحثين يعودون لمنبتهم الأصلي يتعلمون منه مابه يسدون نهمه المعرفي والتربوي.

على صعيد آخر، لابد أن نتوقف عند مؤشر هام، وعلى ضوءه تُبنى سياسة دينية تراعي هذه المنعطفات الجديدة، فإنه على الرغم من الاستلاب القيمي والأخلاقي، وانتشار إذاعات بإمكانيات ضخمة، لا مضمون لها سوى آخر صيحات الموسيقى، وآخر المغنيات، إلا أن المستمع المغربي فضل الإحتضان والدفئ بما له تميل الفطرة السليمة، مما يؤشر على سلامة الذوق لدى المغاربة، وسلامة الفطرة، والشخصية المحبة لدينها ولهويتها، وتفاعلها مع أحد واجهات العمل الديني الرسمي.

المغرب اليوم في مسار إعادة الإعتبار لخصوصيته في جميع المجالات والحقول، وأصبحت اليوم الضرورة تستدعي إعطاء مزيد من الإمكانات لإذاعة محمد السادس، ولجل أقطاب وواجهات العمل الديني، خصوصاً بعد الروبورتاجات التي عرضت بعد التقرير، والتي تدل على أن الإذاعة تشتغل بإمكانيات بسيطة، وبمقدرة عادية، مما يتطلب مزيداً من الدعم، للتأسيس لتجربة إعلامية دينية متميزة ومتفردة، تستقطب المغاربة وغير المغاربة.

ومما يزيد من تزكية عودة المغاربة ونجاعة واجهات العمل الديني الرسمي هو الإستقطاب الكبير الذي يتلقاه برنامج «الكراسي العلمي» بقناة محمد السادس والعديد من البرامج الدينية، مما يعزز مصداقية العمل، ويطلب المزيد من بذل الجهد، وتحقيق التميز(3). نقول هذا أخذاً بعين الاعتبار أن المغرب اليوم، تبنى إعادة الإعتبار لخصوصيته في جميع المجالات والحقول، وبالتالي أصبحت الحاجة تستدعي ضرورة إعطاء مزيد من الإمكانات للواجهة الإعلامية الدينية.

ـ إلى جانب ندرة المادة المعرفية المكتوبة، كما أشرنا سابقا في دوافع البحث- والحركية التي يعرفها الإعلام الديني بالمغرب، كان دافعنا أيضا؛ أثر المادة الإعلامية الدينية على حقل السياسية، ففي الوقت

كلنا يعلم حظوة «الداعية» أو«الفقيه» أو رجل الدين لدى الشرائح المجتمعية، فما حد وتعريف الإعلام الديني؟ وهل يوجد أصلا إعلام ديني؟ وما وظيفة هذا اللون من ألوان الإعلام؟

الذي ساهم الإعلام الديني في بعض البلدان العربية كمصر واليمن و ليبيا وتونس ولبنان وغيرها من البلدان، في تذكية خطاب التعصب إن لم نقل التطرف، واحتدام الصراع الكلامي بين مختلف مكونات المجتمع، واستدعاء الخلافات الفكرية على بلاتوطها البرامج الدينية بحدة، وجدنا أن الإعلام الديني في المغرب استطاع أن يحافظ على مسافة بينه وبين النقاش السياسي والمجتمعي حول العديد من القضايا، وهو ما نعتقده جديرا بالمتابعة والتفسير والتدوين والتحليل، وفهم معالم هاته «المسافة»، وإبراز إطارها وهندستها، فلا ينكر أحد مدى التأثر الذي خلفه الإعلام الديني في بعض البلدان وتوتير الصراع وإلباسه لبوسا مذهبيا وهوياتيا زاد من شرارة الصدام المجتمعي.

في مخاض وبحر الكتابة مازلت أستغرب حقيقة عن عدم قدرة مفكرينا وباحثينا من تجريد «الإعلام الديني بالمغرب» وجعله مادة للبحث والتأليف والكتابة، إذا تعذر علي فهم عدم المواكبة الرصدية لحركة الإعلام الديني وتأثيره، وحاجته لمعاول التقويم والنقد من أجل التوجيه والتصويب(4)، مادام أنه استطاع أن يخلق «مسافة» صعبة الهندسة، وهنا لا أصدر حكماً ايجابياً أو سلبياً إزاء الموضوع، بقدرما أصف واقعاً موجوداً، ولهذا حرصت في الكتاب أن أجمع أكبر قدر ممكن من المعطيات والانطباعات والعناوين حول الموضوع، لعلها تكون خطوة من الخطوات السابقة لرصد حقيقي لواقع وبينة حقلنا الديني.

ــ إضافة إلى ما ذكر من دوافع، استثارني واستفزني استعانة العديد من «الفاعلين الدينيين الافتراضيين» بالوسائل والوسائط الجديدة عبر شبكة الإنترنت، فظهرت موجة ما يمكن أن أسميه بـ «البودكاست الدعوي» الذين اجترحوا هذه الطريقة لإعلام ديني وإيصال مادتهم الدينية؛ إما تبليغاً أو إعلاماً أو مناظرة وجدالاً، وباستقصاء لهذه الموجهة، تكونت لدي العديد من التساؤلات، حول طبيعة خطابهم، وطبيعتهم أولا هم كـ«فاعلين افتراضيين».

وفي صف البودكاست الدعوي، نجد كذلك الدعاة الذين أنشأوا قنوات خاصة بهم على اليوتيب لإيصال معلوماتهم ومضمونهم الديني عبرها، وما خلفه لدي من تأمل في خطابهم وطريقتهم، وهو ما سنتناوله في فصل مستقل بالكتاب.

أضف إلى ذلك سنقوم بمسح وجرد لأهم الجرائد والمجلات والجرائد الالكترونية والقنوات الدينية على اليوتيب ومواقع العلماء والدعاة، وسنجتهد في خلاصات حولها ومدى تأثيرها ومساهمتها في تشكيل بنية الخطاب الديني بالمغرب.

1 - الإعلام الديني : المفهوم والوظيفة

للإعلام الديني مكانة مركزية في العالم العربي أمام كل من الإعلام الثقافي والسياسي وحتى الإخباري، لما له من تأثير على وجدان المشاهد بالأساس، ذلك أن الإعلام الديني لا يخاطب الجانب العقلي وفقط، أو الحدث اليومي، وإنما يخاطب أيضاً وجدان ومشاعر المشاهد (العقيدة)، ومؤثر من حيث رموزه، وكلنا يعلم حظوة «الداعية» أو«الفقيه» أو رجل الدين بشكل عام لدى الشرائح المجتمعية، فما حد وتعريف الإعلام الديني؟ وهل يوجد أصلاً إعلام ديني؟ وما وظيفة هذا اللون من ألوان الإعلام؟

يذهب العديد من خبراء الإعلام والاتصال إلى أنه لا يوجد إعلام مستقل بذاته يمكن أن نسميه إعلام

ديني، بقدر ما يوجد إعلام برسائل متعددة «الإعلام الديني لا يختلف عن باقي ألوان الإعلام الأخرى، فالإعلام واحد وإنما طبيعة رسالته هي التي تختلف»(5)، كما أن العلاقة بين الإعلام والدين سواء فيما يتعلق بقضايا العقائد أو السلوك (العبادات والمعاملات) «هي نفسها العلاقة التي تنسجها مع باقي المواد الإعلامية، حقاً إن لقضايا الدين طبيعة خاصة؛ لأن وسائل الإعلام هنا تخاطب ليس فقط العقل، وإنما وجدان وإيمان جمهور المستقبلين» ويضيف «إن البرنامج الديني مادة إعلامية كباقي المواد الإعلامية الأخرى، تتحدد انطلاقا من طبيعة المرسل أو المصدر، ثم من حيث الرسالة أو مضمون الرسالة الموجهة، ومن حيث طبيعة المستقبل ومن حيث طبيعة الخطاب المعتمد.

كما يمكن للمادة الإعلامية الدينية أن تندمج في برامج من طبيعة أخرى مثلاً: الأفلام والمسلسلات والأشرطة الوثائقية. بهذا المعنى يمكن للمادة الإعلامية ذات الطابع الديني أن تتسع وتأخذ حيزاً أكبر»(6).

ونجد أيضاً عرفان نظام ينحو منحى أن لا وجود لإعلام ديني، ويقول أن الإعلام العربي «مازال يتعامل مع الإعلام كدين، وكقضية وفق الأساليب التقليدية القديمة وكمجرد تحصيل حاصل أو سد فراغ»(7).

ونقرأ لمحمد السماك في ذات السياق: «من المبالغة في تبسيط الأمور الادعاء بوجود إعلام ديني، له كيانه وشخصيته واستقلاله سواء على كتلة العالم الإسلامي..أو حتى على صعيد العالم العربي. وحيث لا توجد استراتيجية واحدة ينتفي الإعلام الواحد على الصعيدين العربي والإسلامي الأوسع»(8).

ويمكن الإشارة هنا إلى أن أغلب خبراء الإعلام والاتصال ترجع خلفية تحليلهم ومقاربتهم للإعلام الديني إلى طبيعة تخصصهم ورؤيتهم للإعلام بشكل عام، ولهذا نجدهم يعتبرون الإعلام الديني كباقي ألوان الإعلام الموجودة، والتي تخضع لنظرية واحدة في المجال.

كما أن مفهوم «الإعلام الديني» يطرح لنا إشكالاً مشروعاً، يمكن أن نعبر عنه كما يلي: هل سيتم التعامل مع الإعلام الديني على أساس أنه إعلام قائم بذاته أو بالأحرى نظرية مستقلة؟ وإذا قلنا «إعلام ديني» فهل يقابله وجود إعلام غير ديني؟ وماهي حدود تمايزاته عن باقي ألوان الإعلام الأخرى؟

إلا أننا في دراستنا هذه، سنستبعد هذا النقاش الأكاديمي والنظري، إذ يمكن أن نفرد له مستقبلاً بحثاً خاصاً نتناوله بالتفصيل، ولكن حسبنا هنا أن نتوقف على المتاح من التعاريف، من أجل تقريب الموضوع.

يمكن أن نُحدد الإعلام الديني في ما يلي «كل تناول إعلامي لمادة أو معرفة أو سؤال أو قضية دينية» وهو ما وجدناه في العديد من التعاريف التي تناولت الإعلام الديني في جانبه العملي والواقعي بالعالم العربي «الإعلام الديني هو الإعلام الذي يختص بمهمة نشر الدين وعلومه»(9).

ويُقصد به أيضاً: «ذلك التوجه بالكلام المسموع والمرئي والمقروء في الإذاعة والتلفزيون والصحافة المكتوبة، ويُقصد بالديني هنا ما كان متعلقا بدين الإسلام خاصة»(10).

عنى به أيضاً: «تزويد الجماهير بصفة عامة بحقائق الدين الإسلامي المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، من خلال وسيلة إعلامية دينية متخصصة أو عامة، بواسطة قائم بالاتصال لديه خلفية واسعة، ومتبعة في موضوع الرسالة التي يتناولها، وذلك بغية تكوين رأي عام صائب يعي الحقائق الدينية ويدركها ويتأثر بها في معتقداته، وعباداته»(11).

ونود أن نشير هنا، إلى أننا عندما نستدعي هذه التعاريف عن الإعلام الديني لا نقصد بذلك تجاوز أهل

الاختصاص، ولو أننا نتفق مع التعريف الأكاديمي للإعلام ونميل إلى ما ذكرنا في البداية كون الدين مادة من المواد ولو من الألوان التي يتناولها الإعلام، غير أن التجريد الذي نقوم به الآن راجع لطبيعة الموضوع المعالج لنتبين بعض مفاصله ومعالمه.

ونختم بآخر تعريف نورده في الباب حول الإعلام الديني وأهم واجهاته ونوافذه «المساجد؛ الصفحات الدينية في بعض الجرائد اليومية والأبواب الثابتة فيها وفي بعض المجلات، المجلات الأسبوعية الدينية المتخصصة، البرامج الدينية في الراديو؛ البرامج الدينية في التلفزيون؛ إذاعات القرآن الكريم؛ المواد والمحتويات لإعلامية التي تعكس صوراً من الثقافة الإسلامية مثل المسلسلات وبعض البرامج الثقافية؛ الإذاعات الحية للمناسبات؛ المحتويات الإعلامية لشهر رمضان وللأعياد والمواسم؛ القرآن الكريم الافتتاح والاختتام؛ الأفلام الدرامية الدينية مثل: الرسالة، القادسية، عمر المختار، أهل الكهف، مريم العذراء إلخ. الأفلام الوثائقية (التسجيلية) عن الآثار الإسلامية ومناسك الحج.. إلخ»(12).

الجزء الثاني:

بنية الإعلام الديني بالمغرب :

أ - الإعلام المكتوب

ب - الإعلام الإلكتروني

ت - الإعلام المرئي والمسموع

الهوامــش :

1 ـ وهذا أكدته العديد من التقارير والمؤشرات أنظر مثلا تقرير الحالة الدينية بالمغرب 2008-2007.

2 ـ شرعت قناة محمد السادس للقرآن الكريم ["السادسة"] في بث برامجها يوم الأربعاء 29 رمضان 1426 هـ الموافق 2 نونبر 2005 م، تنفيذا للتوجيهات الملكية السامية في الشأن الديني و تطبيقا لبنود الإتفاقية المبرمة بين وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ووزارة الإتصال والشركة الوطنية للإذاعة والتلفزة. تبث قناة محمد السادس للقرآن الكريم ["السادسة"] مجموعة من البرامج التي تعكس التوجه المغربي في الشأن الديني القائم على وحدة العقيدة والمذهب وروح التسامح والإنفتاح المستلهمة من هدي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مع التعريف بتراثنا الحضاري المتصل بالمساجد والزوايا والمدارس وإبراز الشخصية المغربية القارئة العالمة.
عن موقع قناة السادسة، ورابطه الإلكتروني كالتالي: www.assadissatv.ma

3 ـ مقال منشور سابقاً بموقع مسارات [www.massarate.ma] التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

4 ـ ويمكن أن أسجل هنا أن تقارير الحالة الدينية جلها لم تتوقف على هذا المفصل المحوري.

5 ـ الخطاب الديني في الفضائيات العربية، محاضرة للدكتور يحيى اليحياوي، صالون جدل الثقافي، الرباط 08 فبراير 2014.

6 ـ وسائل الاعلام وقضايا الدين، حوار مع د. عبد اللطيف بنصفية، 24-07-2008 الحوار اجراه موقع الرابطة المحمدية.

7 ـ عرفان نظام الدين، الإعلام والإسلام الطبعة الأولى إصدارات بيت القران المنامة البحرين يوليوز 1997 ص 26.

8 ـ محمد السماك الإعلام الديني في الشرق الأوسط مجلة الدراسات الإعلامية العدد 66 يناير مارس 1997 ص -74 75.

9 ـ كتاب الإعلام في المجتمع الإسلامي، الأستاذ حامد عبد الواحد، الصفحة 99.

10 ـ علي جمعة نقد الخطاب الديني في رمضان مجلة العربي العدد 505 ديسمبر 2005 ص 39-36.

11 ـ د. محيي الدين عبد الحليم، الإعلام الإسلامي وتطبيقاته العملية: 154.

12 ـ محمد سيد محمد، المسؤولية الاعلامية في الاسلام المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986 الصفحة 56.

a f k a r

مراجعات

قليلاً من الإنصاف... كثيراً من الشجاعة (2)

محمد عبد الوهاب رفيقي *abousafiwann@gmail.com* // باحث

تساءلت في المقال الأول من هذه السلسلة عن مدى الارتباط الفكري بين داعش والخوارج، وهل تشكل داعش امتدادا للخوارج كما يزعم مخالفوها، أم أنها فقط تهمة جاهزة والتفاف على واقع لا بد من الاعتراف به مهما كانت مرارته، وهو صحة انتساب التنظيم لمنظومة أهل السنة والجماعة، واغترافه من أدبياته، مما يلزمنا بضرورة التصحيح والتجديد والتحيين دون طعن أو تنقيص من هذا الموروث أو تنكر وتنصل منه، بل فقط وضعه في إطاره البشري غير المعصوم، وسياقه التاريخي المختلف عما نعيشه اليوم من أنساق سياسية وفكرية واجتماعية.

وللوصول لنتيجة علمية نزيهة ومجردة في هذا الموضوع، لا بد من العودة لأصول الطرفين، وعقد المقارنة بينهما، لنرى مواضع الاتفاق والافتراق، والمشتركات والمختلفات، وصحة النسبة من وهائها، فما هي أصول الخوارج؟ وما هي اختياراتهم العقدية؟ ثم ما موقف التنظيم من هذه الأصول؟

لا بد من الإشارة أولا إلى أنه يصعب العثور على عقائد وأصول موحدة عند كل الخوارج، نظراً لتشعب الفرقة وانقسامها إلى فرق متعددة ومتباينة، ونظراً لما قد تجتهد فيه بعض الفرق فتخالف أصولها، وإن احتفظت بالانتساب إلى الفرقة الأم، ونظراً لشح المراجع العلمية التي كتبها القوم أنفسهم في تقرير عقائدهم، لانشغالهم بضرب الرقاب والخروج على الحكام، فلولا ما وقع من تطور في المذهب الأباضي واستمراره وتمكنه من الحكم، ما وجدنا وثيقة واحدة تؤصل لمذاهب القوم وآرائهم.

ولكنني سأعرض ما هو متفق عليه عند جمهور القوم، أو ما اشتهروا به وعرف منهم دون تكذيب منهم لذلك أو تفنيد، دون مراعاة مخالفة البعض، فهذا حاصل في كل الفرق والطوائف.

ويمكن إجمال أصول الخوارج فيما يلي:

1 ـ القول بتكفير مرتكب الكبيرة وخلوده في النار :

وهو مذهب أغلب الخوارج إلا ما ندر، بل ما ذكر الخلاف عند أهل الفصل والملل في المسألة إلا ونسب لهم هذا القول، وهو عائد لأصل أكبر منه، وهو مفهوم الإيمان عند هذه الفرقة، وافتراقهم في ذلك عن باقي الطوائف.

فالإيمان عند أهل السنة والجماعة حقيقة مُركبة تقبل الزيادة وتقبل النقصان، وعند الخوارج حقيقة مشتركة أو قدر مشترك كلي، لا يزيد ولا ينقص، فلذلك كان مرتكب الكبيرة عندهم كافراً، لأن مفهوم الإيمان والطاعة لا يتجزأ، فإما أن يثبت جملة أو يزول جملة.

2 ــ وجوب الخروج على الحاكم الظالم :

وهذا مما اتفق عليه الخوارج، بل هو فرع عن أحد أصولهم الكبرى، وهو: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولهم في تنزيله منهج خاص يختلف عن باقي الفرق كلها التي لا تنكر هذا المبدأ القرآني، فهم يرون إخضاع الخلق لكل ما يؤمنون به ويختارونه، حتى لو استدعى ذلك حمل السيف، وإعلان الجهاد الجماعي، وإرغام الناس على ما يرونه معروفاً، وزجرهم عما يرونه منكراً.

وإذا كان هذا مشروعا عندهم في عامة الناس فهو في الحاكم أولى وأحرى، بحكم وظيفته ومسؤولياته في حماية الدين والدنيا، وقد بذلوا من أجل ذلك أرواحهم، وقدموا تضحيات واسعة وصورا خارقة في الزهد عن الدنيا والإقبال على الآخرة، مما يطرح أكثر من تساؤل حول أحوالهم النفسية ودوافعهم الاجتماعية التي تجعلهم يتسمون بكل تلك الشجاعة والجرأة في الإقدام، والدفاع عن عقيدة عنفية بلغت أعلى مراتب الإقصاء والكراهية.

3 ــ إنكار العمل بالسنة :

وهم وإن لم يصرحوا بذلك، فإن مقتضى ما وضعوه من شروط يؤدي لا محالة إلى ترك العمل بها، فقد اشترطوا لقبول الخبر ألا يكون عن طريق صحابي اشترك في أحداث الفتنة وما بعدها، فهؤلاء كفار على مذهبهم، لأنهم حادوا عن سبيل الحق، وحكموا الرجال، وارتدوا عن الهدي الأول، ويدخل في هؤلاء علي وعثمان، وطلحة والزبير، وكل من شارك في الجمل وصفين، فمن بقي بعد هؤلاء إن ردت روايتهم جميعا؟ ثم إنهم اشترطوا في قبول خبر الراوي حتى إن كان من غير هؤلاء ألا يتضمن عقيدة أو أصلا من أصول الدين أو معنى معارضا لما في القرآن، لأن العقائد عندهم تبنى على اليقين والقطع، وأغلب هذه الأخبار ظن لا تبنى بها الأصول، ولأن العقيدة لا يمكن ردها ولا التشكيك فيها، وأخبار الآحاد قابلة للرد للاختلاف في ثبوتها، ولأن القرآن قطع وهذه الأخبار ظن فلا يعارض القطعي بالظني.

فبهذه الشروط لم يبق للسنة مكان في الاحتجاج عند الخوارج، وتقزم دورها لحد الانتفاء، وعلى ذلك بنيت كثير من اختياراتهم الفقهية، فهم لا يقولون برجم الزاني المحصن لأنه لم يرد في القرآن، ولا بمسح الخفين لأن النص القرآني جاء بالغسل، ولا يرون وجود نصاب للسرقة فيقطعون في القليل والكثير لعموم القرآن، ولا يشترطون فيه الحرز لعدم اعترافهم بالخبر المروي في ذلك.

4 ــ تكفير كثير من الصحابة :

فبناء على مذهبهم في تكفير مرتكب الكبيرة، واعتقادهم بأن من شارك في الفتنة ومن رضي بالتحكيم

الإيمان عند أهل السنة والجماعة حقيقة مُركبة تقبل الزيادة وتقبل النقصان، وعند الخوارج حقيقة مشتركة، لا يزيد ولا ينقص، فلذلك كان مرتكب الكبيرة عندهم كافراً.

كان مذنبا، كفروا عثمان وعلي وعائشة وطلحة والزبير وأبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان، وكل من كان حكما أو رضي بالتحكيم أو شارك فيه أو أمر به، لأنهم في نظرهم ارتدوا عن الحق وجعلوا الحكم لغير الله.

5 ــ نفي الصفات الذاتية وتأويل الصفات الخبرية :

وذلك مبني على تصورهم في عدم الفصل بين الصفة والذات، واعتبار كل ما يتعلق بالجهة أو الاختصاص أو الحركة والسكون حوادث لا تليق بذات الله تعالى لما فيها من المشابهة مع المخلوق، وهم في هذا الباب متأثرون بمذاهب المعتزلة، موافقون لهم في التصور للذات الإلهية.

وبناء على هذا المذهب يعتقد الخوارج بخلق القرآن وينفون رؤية الله تعالى يوم القيامة انسجاما مع تصورهم لمسائل الصفات والأسماء.

6 ــ اضطرابهم في مسائل القدر :

وهم في ذلك بين موافق للمعتزلة في إثبات خلق العباد لأفعالهم، وموافق للأشاعرة في قولهم بالكسب، ومتأثر بالماتريدية في مذهبهم القريب من الكسب، وإن كان أغلبهم يوافق المعتزلة في قولهم بنفي التكليف بما لا يطاق.

7 ــ وجوب إنفاذ الوعد والوعيد :

فهم يرون كالمعتزلة أن الله تعالى كما هو صادق في وعده فهو صادق في وعيده أيضا لا يقبل التخلف، وقد بنوا على هذا الأصل قولهم بمذهب الإحباط، فلو عبد المرء ربه طول حياته ثم ارتكب كبيرة أحبطت سائر عمله، وبنوا على ذلك أيضا إنكارهم ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر موافقة للمعتزلة.

وقد تفرد الخوارج باختيارات فقهية اشتهرت عنهم وعرفوا بها، وهي في مجملها مبنية على عدم اعتبار السنة وخبر الآحاد خصوصا مصدراً للتشريع، فلذلك لا يرون اشتراط القرشية في الحاكم، ويوجبون على الحائض قضاء الصلاة، ويبيحون الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها في النكاح، ولا يرون المسح على الخفين، ولا رجم المحصن الزاني، ويورثون القاتل عمداً من مقتوله، وكل ذلك عملاً بعموم النصوص القرآنية.

فهل يدين «الدواعش» بهذه الأصول؟ وهل تتفق في شيء مع اختياراتهم ومذاهبهم العقدية والفقهية؟ ذلك موضوعنا في الحلقة القادمة بإذن الله.

القرآن من الله والفهم من البشر: على هامش المطالبة بمراجعة تفسير سورة الفاتحة

عمر العمري omar.elomri@gmail.com // كاتب وصحفي

«إنه من خلال دعوته إلى إلغاء تفسير(1) الفاتحة، يدعو إلغاء تفسير القرآن كله، لأن الفاتحة هي أم الكتاب، كما جاء وصفها في الكتاب، وهي السبع المثاني، وفيها جِماعُ المعاني».

هذا الكلام للمقرئ «عمر القزابري»، دوَّنه في حائطه على «الفيسبوك»، رداً على الناشط الحقوقي [الأمازيغي] «أحمد عصيد»، حينما طالب في برنامج تلفزي بإعادة تفسير سورة «الفاتحة» بما يتناسب مع العصر.

عندما يقرأ المرء تدوينة «القزابري»، يذهل لما تحويه من عنف لفظي، وما تتضمنه من شتم وسب، ينتقي أجود ما في لغتنا العربية من بلاغة ومجاز، ليقصف بها شخصاً عبر عن رأيه بكل حرية ومسؤولية. الاستعانة بهذا القاموس العنيف يدل على أن «الشيخ» عجز عن محاججة «عصيد»، ولم يستطع أن يفند مطلبه بإعادة النظر في تأويل سورة من سور القرآن الكريم، بل كان الرد أسوأ بكثير من مطلب الخصم، وخلط بشكل فاضح بين القرآن، وهو كلام الله، و»التفسير»، وهو فهم البشر، عندما قال: «إنه من خلال دعوته إلى إلغاء تفسير الفاتحة، يدعو إلغاء تفسير القرآن كله».

لم يكن «القزابري» وحده من انتقد «عصيد»، بل تعالت أصوات كثيرة، في غالبيتها ذات توجه سلفي، مستنكرة الدعوة إلى إعادة «تفسير» سورة «الفاتحة» بما يتناسب مع تطورات الوقت، وفي سياق مغربي يتميز بالتنوع الثقافي وتعدد المرجعيات، وهي أصوات التبس عليها الأمر، أو هي أرادت خلط الأوراق، عندما أضفت القداسة على «التفسير» وجعلته في مستوى النص القرآني المنزل من عند الله تعالى. ويخشى أن يكون وراء هذا الصخب الإعلامي مصالح سياسية تحركها في خفاء جهات لها مآرب معينة تتدثُّر بلبوس ديني وإيديولوجي.

فكيف يخلط الشيخ «القزابري»، وغيره، بين «التفسير» والقرآن بهذا الشكل المُجحف، وهي من الأمور المعلومة والبدهية عند علماء المسلمين؟

لذلك كان «عصيد» أوعى منه، ومن غيره، في إدراك مُعضلة من مُعضلات هذا العصر، وهي تمسك المسلمين بتفاسير قديمة للقرآن الكريم، وتوقف عقولهم عن إنتاج مادة تأويلية جديدة للقرآن، وملاءمته مع مستجدات الزمان، فوقع انفصام خطير بين العقل البشري والنص المقدس.

مراجعات.

نحن غير ملزمين بما فهمه الأوائل من القرآن، وإنما سنسأل عن عجزنا نحن عن تأويل كلام الله، بما يتوافق مع بيئتنا الحالية، ومع ما يستجد من أمور في حياتنا. فلسنا مثلا مجبرين على تأويل «الضالين» في سورة الفاتحة بأنهم هم «النصارى»، و«المغضوب عليهم» بأنهم هم «اليهود»، وحصر ذلك عليهما وحدهما، وحتى إن وجد تفسير «مأثور» عن الرسول، فهو مرتبط بذلك الزمان، ومندرج في سياق تاريخي معين، ويتجه إلى بيئة خاصة، وعقول محكومة بزمانها ومكانها.

وهو ما يشير إليه مثلاً «التحرير والتنوير» لـ«محمد الطاهر بن عاشور» بقوله: «وما ورد في الأثر من تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فهو من قبيل التمثيل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان»(2). وإلا فإن الفرُق من هذا القبيل كثيرة في كل عصر وزمان، فهل لا يوجد «المغضوب عليهم» أو «الضالين» في هذا الزمان غير «اليهود» و«النصارى» إذا أخذنا بمنطق الحصر لا التمثيل؟

وبالرجوع إلى «تفاسير» المسلمين ذاتها، نجد أن منها من ذهب إلى إعطاء «المغضوب عليهم» و«الضالين» تأويلات أخرى غير «اليهود» و«النصارى»، وعلى سبيل المثال ما ذهب إليه «التفسير الكبير» للإمام «فخر الدين الرازي»، فقد جاء فيه: «ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد؛ بين أيضا أن الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان؛ فلهذا قال: (غير المغضوب عليهم) وهم الفساق: (ولا الضالين) وهم الكفار»(3).

وقال سهل بن عبد الله: غير المغضوب (عليهم) بالبدعة ولا الضالين عن السنة.(4)

وجاء في تفسير القرطبى: «اختلف في المغضوب عليهم والضالين من هم؟ فالجمهور أن المغضوب عليهم اليهود، والضالين النصارى؛ وجاء ذلك مفسراً عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عدي بن حاتم وقصة إسلامه.. وقيل: المغضوب عليهم: المشركون. والضالين: المنافقون. وقيل: المغضوب عليهم هو من أسقط فرض هذه السورة في الصلاة؛ والضالين عن بركة قراءتها.. وقيل: المغضوب عليهم باتباع البدع؛ والضالين عن سنن الهدى».(5)

إذا كان من القدامى من حاول أن يجتهد في تأويل «المغضوب عليهم» و«الضالين» وإعطائها إشارات أخرى غير تلك الدالة على اليهود والنصارى، فلماذا يغضب «القزابري» أو غيره إذا تمت في وقتنا الراهن المطالبة بمراجعة «تفسير» سورة الفاتحة؟

بل إن «سيد قطب» رحمه الله، في «ظلال القرآن»، وهو من المفسرين المعاصرين، لم يشر إلى «اليهود» و«النصارى» في تأويله لسورة «الفاتحة»، وأوَّل «المغضوب عليهم» و«الضالين» بصفة مطلقة تعالت عن الزمان والمكان بقوله: «فهو طريق الذين قسم لهم نعمته. لا طريق الذين غضب عليهم لمعرفتهم الحق ثم حيدتهم عنه. أو الذين ضلوا عن الحق فلم يهتدوا أصلاً إليه.. إنه صراط السعداء المهتدين

كيف يخلط الشيخ المعني هنا وغيره، بين «التفسير» والقرآن بهذا الشكل المُجحف، وهي من الأمور المعلومة عند علماء المسلمين؟

الواصلين..»(6).

وهكذا، فإن النص القرآني ثابت ومقدس، أما «التفسير»، أو «التأويل»، فهو متحول، وينبغي أن يساير تطورات الأزمنة، واختلافات الأمكنة.

القرآن من الله، والفهم من البشر. بهذه المقاربة نستطيع أن نستعين بكلام الله في حياتنا الخاصة، وأن نستلهم منه الحلول لمشاكلنا. أما أن نقول مثلما قال «القزابري» إن من «دعا إلى إلغاء تفسير الفاتحة، فهو يدعو إلى إلغاء تفسير القرءان كله»، فهو خلط بين كلام الله وكلام البشر، وتحجير على العقول في التعامل المباشر مع النص المقدس، ومخالفة أيضاً للقرآن، الذي يدعو إلى التدبر والتفكر والاستنباط، وغيرها من المصطلحات الدالة على إعمال العقل من أجل فهم الوحي.

هذا الكلام ليس دفاعاً عن «عصيد»، الذي قد يختلف معه المرء في بعض من أطروحاته، وقد يتفق معه في مقامات أخرى، منها مطالبته الأخيرة بضرورة مراجعة التفاسير، بما يتلاءم مع ضرورات العصر. وهذا الكلام ليس ـ في المقابل ـ تنقيصاً من شخص الشيخ «القزابري» ولا تهويناً من مكانته العلمية، لكن ما ذهب إليه من خلط بين القرآن والتفسير، وجب التنبيه إليه، والكشف عن ثغراته ومثالبه.

ولسنا أيضا في مقال تأويل كلام الله، وإنما نعتبر تدبره وتأمله حقا من حقوق الإنسان، فلن يسألنا الله لماذا فهمنا كلامه بهذه الطريقة أو تلك، وإنما سيسألنا لماذا لم نقم بالأعمال والالتزامات الواجبة علينا والمستنبطة من كلامه، فما فهمه المؤمن من النص، فهو ملزم به.

إن ما دعا إليه الملك «محمد السادس» مؤخراً من مراجعة لمناهج التربية الدينية، ينبغي أن تتضمن أيضاً مراجعة لتفاسير القرآن، خاصة تلك التي تلقن للناشئة، والتي قد تحتوي على فهومات تتعارض مع العقل ومع مستجدات العصر.

لا بد أن ننصت إلى «عصيد» وغيره، فهو قد وضع أمامنا سؤالاً مؤرقاً: كيف يمكن أن نفسر «المغضوب عليهم» بأنهم هم «اليهود»، والحال أن تلميذاً مسلماً يدرس جنباً إلى جنب مع تلميذ يهودي تحت سقف قسم دراسي واحد، وهو في نظره من «المغضوب عليهم»، فكيف يحصل التعايش، بل التعاون والتكافل فيما بينهما، وهما يتمتعان سوياً بمواطنة واحدة؟

نعتقد أنه على اللجنة التي ستتكفل بمراجعة برامج ومناهج التعليم الديني بالمغرب، أن تعيد النظر ليس في تفاسير القرآن الكريم فحسب، بل وأيضاً أن تراجع الأحاديث النبوية المضمنة في المقررات الدراسية، وأن تعرضها على النص القرآني، كمرجع أساسي متفق على أنه منزل من الله تعالى، ومتعالٍ عن الفهومات والتفسيرات البشرية.

ونورد هنا مثالاً فقط من الأحاديث النبوية التي تتعارض، في نظرنا، مع القرآن الكريم، والتي لا ينبغي أن تدرس للتلاميذ في أي مستوى من المستويات، وهو حديث رواه البخاري عن عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ كِلَانَا جُنُبٌ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ) (7).

فكيف ينطق رسول الله بهذا الكلام والله تعالى قال على لسانه كلاماً آخر في سورة البقرة: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ

مراجعات.

حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (8).
ينبغي أن تكون لنا الشجاعة الأدبية للقول إن حديث عائشة يُخالف القرآن مُخالفة صريحة، فكيف يأمر الله عباده بأن يعتزلوا النساء في المحيض ولا يقربوهن، وعائشة تقول إن النبي (صلعم) كان يأمرها أن تضع عليها إزاراً ثم يباشرها (9)؟ هل يمكن أن يُخالف النبي (صلعم) الوحي المنزل إليه من السماء؟ وكيف سنعلم شبابنا في المدارس وخارجها العمل بهذا الحديث النبوي؟

إن الآية المذكورة وحديث عائشة يختلفان تماماً في التأسيس للسلوك الجنسي الواجب تلقينه للناشئة، فالقرآن يدعو إلى آداب جنسية راقية، تتماشى مع الفطرة، والحديث يبيح إمكانية مباشرة المرأة في فترة الحيض بشرط أن تضع عليها إزاراً كما قالت عائشة. (10)

هذا مثال فقط لما تعج به كتبنا من متناقضات، وما تحويه تفاسيرنا من عجائب وأساطير، وأظن أن مراجعة المناهج التعليمية في تلقين المسألة الدينية أصبحت ضرورة ملحة في هذا العصر، لكن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: هل وصل العقل البشري إلى نضج كاف لإجراء مراجعة شاملة لأمور الدين، ومنها تأويل جديد للوحي؟

الهوامـــش :

1ـ يستحسن استعمال مصطلح "التأويل" في فهم النص القرآني عوض المصطلح الشائع "التفسير" لسبب بسيط هو أن كلام االله ليس غامضا حتى يحتاج إلى تفسير وتوضيح. والقرآن الكريم يستعمل مصطلحات من قبيل التدبير والتأويل والاستنباط وغيرها.
2ـ دار سحنون. عدد الأجزاء خمسة عشر جزء.
3ـ دار الكتب العلمية ببيروت سنة النشر: 2004م – 1425هـ عدد الأجزاء ستة عشر مجلد.
4ـ تفسير البغوي. الحسين بن مسعود البغوي. دار طيبة. عدد الأجزاء: ثمانية أجزاء
5ـ تفسير القرطبي. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. دار الفكر. عدد الأجزاء: عشرون جزء.
6ـ دار الشروق سنة النشر: 1423 هـ - 2003م، رقم الطبعة الثانية والثلاثون عدد الأجزاء ستة أجزاء.
7ـ رقم الحديث 295.
8ـ سورة البقرة، الآية 222.
9ـ قال أحمد بن علي بن حجر العسقلاني في شرحه للحديث: المراد بالمباشرة هنا التقاء البشرتين لا الجماع. فتح الباري شرح صحيح البخاري أحمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الريان للتراث سنة النشر: 1407هـ / 1986م عدد الأجزاء ثلاثة عشر جزءا.
10ـ كتب الفقه تعج أيضا باختلاف الفقهاء في استمتاع الرجل بالمرأة الحائض، وإن كان بعض الفقه يرى أنه يحرم الاستمتاع بالزوجة الحائض سواء بين السرة والركبة أو بحائل أو بغير حائل وحجتهم عموم قوله تعالى: "فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن". [البقرة، 222]

a f k a r

إصدارات

شفافية الهمس في «همس الآلهة» لمحمد اشويكة

حسن إغلان

يمكن اعتبار قصص محمد اشويكة معجونة بالغريب السينمائي. لا يتعلق الأمر باهتمامه بالصورة السينمائية وما تخلقه من عجيب وغريب، وإنما في وضع تقنيات الصورة موضوعا سرديا. إنه يضع إمكانياتها التقنية لتأثيث قصصه. وهو بذلك لا يفتحها بنوع من الاندهاش الطفولي، وإنما في ملاعبتها، وتقزيم حدودها، والسخرية على منتوجاتها وخلخلة تقانتها. كل ذلك يندفع في سردية تخييلية تقوم بقلب المعنى وتشتيت النظر العابر للقارات. ما دام العالم اليوم قرية صغيرة تحيل على قبض محتوياتها بأقل تكلفة.

«همس الآلهة» (*) هو عنوان المجموعة. توقفنا كلمة الآلهة الدالة على التعدد والجمع. وهذه مسألة تستفز العموم المحشورين في ظلام الوحدة. لا يتعلق الأمر بالمرجع الديني الذي يؤسس وحدانيته على إله واحد. ولا حتى في الأساطير القديمة المنبنية على تعددها، وإنما فيما أضحى العالم مرعوبا بآلهة جدد يكون الشباك الإلكتروني، ومحطة توزيع البنزين، والبورصة، والحاسوب، ونظام المعلوميات بشكل عام. آلهة جدد لا تقول لنا المعنى، بقدر ما تهمس لنا بشبيهه. ثمة علاقة بين الهمس والآلهة. فالأول يفيد السيد والعارف والحر. فالهمس كالغمزة في المثل المغربي، لكن ما الذي تهمس به الآلهة الجدد؟ إن الهمس هنا لا يكون في حضرة الظلام. مثلما لا يكون في النور، وإنما يكون بينهما. أي حين يعلن الشفافية «هدفي أن يصبح الإنسان شفافا كآلة زجاجية. تسهل رؤيته من كل الجهات. تعبر الرؤية إلى ما ورائه. كل واحد يرى ما بداخل الآخر: كمية الحب، كيمياء العقل، حجم الكراهية، دويدات النظافة، حيوانات اللذة، درجات السخونة والبرودة، سعة الثقوب، مراتب المرونة، تفاصيل الأحلام، مسارات الكذب، احتياطي القلق» (ص: 17). ها هنا تخترق ثنائية الظلمة والنور في مقام الآلهة حيث لا يكون الوسط سوى تعريتهما. فهذا الأمر عند سارد القصة الثانية حالما. بل فيما يستشعره من هذه التقانة المذهلة لهذه المسافات، وتضع العالم على شاشة صغيرة تقوم على تذويب اللسان، وتحرير الإنسان من عيوبه. لتظل هذه العيوب فضلات يفتتها العرق، والوسخ. قد يكون هذا المعنى حلما طوباويا إلا أنه في المستوى الآخر هو همس الآلهة، أو بالأحرى رغبة الآلهة في جعل العلم أكواريوما يشبه الجنة في بنية الدلالات التوحيدية. سرعان ما يوقظ السارد وعيه كي يتفرس على الجالسين، محاولاً ترتيب جلستهم في المستويات التي يوجدون فيها. إلا أنهم مع ذلك يظل حرونا. يهمس هو الآخر إلى تلك الجلسات السكرانة باستهلاك الصور المختلفة، والتي تطل علينا من تلك التقانة العجيبة، ليعود إلى الحلم مرة أخرى، باعتباره نشيدا سرديا يفتح الأفق على الصور «كنت أتمنى دائماً أن يكتشفني مخرج سينمائي، أو أديب، أو رسام فيخلدني

أحدهم في عمل فني» (ص: 20). بين جسد السارد والأجساد الأخرى مساحة يتصدع فيها الدليل، ويتحرر من بدائيته الأولى. إن قصة «ڤيترينوس» تخلخل الأنا والآخر، الرائي والمرئي، الظلام والنور. إلا أنها تحتفل بما وراءها، وهي لذلك تجعل الحجب والتعري زجاجا شفافا يهدم المسافة بينهما. فالسارد يجعله مصدرا أنطولوجيا، وهو بذلك يتوارى خلف النور والنظر وما بينهما. لنتأمل ذلك في «لم تكن مهمتي سهلة. كل الآلهة خلقوا ما أرادوا وأسسوا أساطيرهم وارتاحوا إلا أنا. لا أعرف من الذي غير سلوككم الأول: العري هو السليقة الأولى» (ص: 21). هكذا يكشف لنا محمد اشويكة العري باحتفالية باذخة. إنه عري افتراضي كما الصور العجيبة التي تقدمها أفلام الخيال العلمي. لا يتعلق الأمر بانخراط الكاتب في هذا الصنف من الكتابة (الخيال العلمي)، بل يتعداه عبر خلق أسطورة جديدة للوجود، وإعطائها الحق في الصراع مع آلهة أخرى. إنه بالأحرى يركب العالم الافتراضي، وجعله فرضية الوجود الأولى. والمتمثلة في العري. بهذا المعنى يقوم بهدم الحدود، وتجزئ الجسد، وترتيب مواقعه، ليكون الرائي مرئياً، وليكن العالم أكواريوما مغلقاً، يكون فيه الداخل خارجاً، والمحجوب عارياً.

ثمة خيط شفاف يربط دفتي «همس الآلهة»، ذلك أن في كل قصة من قصص المجموعة يسرد الكاتب قصة إله من الآلهة الجدد، وهي: غلكترونوس، فيترينوس، بارابلوس، عضالوس، كرتوس، خميروتوس، ما كيوس، في تشكيل التسمية التي تحيل على موضوعة بعينها. لقد حاولنا النظر - في السابق – إلى القصة الثانية، ونحن لا نريد متابعة كل قصة على حدة. وكأن القصة الثانية مرآة من مراياها أو هي همسا من هموس الآلهة. لننظر مليا إلى تشكيل الآلهة بالطريقة اليونانية، والتي تروم الحفاظ على الأصل، والقوة، والمعنى. إدن، نحن في حضرة آلهة قادمين من الغرب. وهذا ما تشير غليه «توس». نحن، إذن، أمام إيقاع واحد، حيث تتغير الكلمة الأولى في كل نص، وكأن كل نص يطل منه أحد الآلهة الجدد. لكن بأي معنى يوقع محمد اشويكة الكلمتين في اضطرابهما وتصدعهما في النص الواحد؟

إنه بالأحرى ينظر إليها من معيشه المثقل بالتقانة الجديدة، والتي مست الكائن في وجوده الحميم، فالتحولات الكبرى التي وقعت في العالم منذ نهايات القرن الماضي إلى الآن تبعث رسائل كفكاوية (نسبة إلى فرانز كافكا). أعني التحول الظاهر في هذا الكائن، والمضاعفات التي يتركها. إذا حاولنا النظر إلى ذلك في قصة «عضالوس»، وربطنا استهلالها الذي يقول فيه: «تنبيه: لا ينصح ذوو الأحاسيس الرقيقة بقراءة هذه القصة» (ص: 33)، فإن كلمة تنبيه تكشف لنا السلطة، لكون هذه الأخيرة هي التي تنبه عن شيء ما. ولأنه مشروط بالرغبة حسب مقتضيات التحليل النفسي، فإن كل تنبيه مسكون بالفضول. تعودنا على مثل هذه التنبيهات في الصفحة الأولى من الكتاب/الرواية خاصة حيث يستهل الكاتب روايته بالقول: إن شخوص الرواية متخيلة، وإن كانت موجودة في الواقع فهي محض صدفة. أو هي لعبة تخييلية. عادة

كان على الكاتب أن يُنبه قراءه المقنعين بأن الآلهة لا يرتبطون بالدين، لكنه انفلت من أقنعته عبر التأكيد على الهمس، ووجد في إزعاجه أفقاً للكتابة السردية.

لا يتعلق الأمر بالمرجع الديني الذي يؤسس وحدانيته على إله واحد، وإنما فيما أضحى العالم مرعوبا بآلهة جدد يكون الشباك الإلكتروني، والبورصة، والحاسوب.

ما يقول الكاتب ذلك ليتحرر من أية متابعة قضائية.. مثلما نجد هذا التنبيه في مكتوباً بأحرف كبيرة في مُلصق الفيلم المعروض، وهو تنبيه يفيد السلطة في تجلياتها المتعددة: خلقية ودينية واجتماعية وسياسية، إلخ.

إن محمد اشويكة يضع التنبيه في النص الرابع ولا يستهل به كتابه. ليس لأن «عضالوس» ترمي إلى المرض العضال، وما يكشفه من تحول في الجسد غلى حدود مسخه، وإنما لضمان الوحدة الدلالية لنصوصه. فالتنبيه موجه إلى ذوي الأحاسيس الرقيقة، وعمق نصوصه مفتوحة على الجميل في أقصى تجلياته الممكنة. صحيح أن سرديته تنبني على مسخ الشخوص والأشياء وتتأسس على مراقبة التحول الذي يقع عليها، إلا أنه يبقى مندفعا نحو بناء عالمه التخييلي بالجميل. وهذا ما حاولنا التركيز عليه في تحليلنا للنص الثاني. وبهذا المعنى يسقط التنبيه سهوا بتواطؤ ظاهر مع القارئ.

إن نصوص محمد اشويكة تعبث بالعوالم الافتراضية، وتضع قراءها بين الأصل والنسخة، وبين العري والحجب، وبين ــ بين، تقف الآلهة بكامل سلطتها الأسطورية لترميم هذا المسخ الذي طرأ على الكائن.

ولأننا في حضرة الآلهة فنحن أمام المفارقات المتعددة التي يتخذ منها السارد لعبته. لا لترسيخها، بل لتذويبها، وإعادتها للأصل، والمتمثل في العري. هذا العري الذي ينكشف رغم تحول الجسد من موقع إلى آخر، ومن جنس إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى. فرغم تحول الجسد يظل شفافا عند السارد. السارد إله جديد يخرج إلينا من التقانة الجديدة. ولأن هذه الأخيرة لا تفكر حسب مارتن هايدغر، فإنها تسوي الجميع في الاستهلاك، والخضوع التام لمقتضياتها حتى في تلك الرقصة العجيبة التي تحرر القناع، وتضعه سؤالا وجوديا في زمننا.

كان على الكاتب أن يُنبه قراءه المقنعين بأن الآلهة لا يرتبطون بالدين، لكنه انفلت من أقنعته عبر التأكيد على الهمس، وكأنه لا يود لملمة الظلام، بل وجد في إزعاجه أفقاً للكتابة السردية. ثمة آلهة لم يسرد حكاياتها الكاتب. ربما تنتظر البوح المعلن، وليس الهمس الخافت. ماذا لو قبلنا أسماء هذه الآلهة الذين ينتمون إلى حضارة الغرب، واستبدلناهم بآلهة تختفي وتظهر في ثقافتنا العربية القديمة والجديدة؟ لأترك الكاتب وقراءه بين آلهة الشرق وآلهة الغرب دقيقة حتى أجمع ما تبقى من وصايا الآلهة الجدد.

* محمد اشويكة؛ همس الآلهة؛ مجموعة قصصية؛ منشورات سليكي أخوين؛ طنجة؛ 2015.

قرابة الملح: الهندسة الاجتماعية للطعام

صدر أخيراً عن دار المدارس للنشر والتوزيع ضمن سلسلة المعرفة الاجتماعية، وبدعم من وزارة الثقافة المغربية، كتاب جديد للدكتور عبد الرحيم العطري اختار له من الأسماء «قرابة الملح: الهندسة الاجتماعية للطعام»، والذي جاء في 351 صفحة من القطع المتوسط، وبغلاف دال يحيل على اقتسام الطعام ذات «موسم» قروي.

يتوزع كتاب قرابة الملح الذي آثر العطري إهداءه إلى روح المرحومة فاطمة المرنيسي، على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة، وملاحق غنية بالمتون. ففي الفصل الأول الموسوم بـ»الطعام أُفُقاً للتفكير»، ناقش الباحث محدودية الدرس العلمي للطعام و الإطعام، مُوضحًا ظروف الانهمام به في إطار الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ والأدب، ومُتوقفًا عند الانتقال من الطبيعة إلى المائدة، لينعطف في نهاية الفصل نحو «نحن» والطعام، ليبرز فيه علاقة المتن العربي الإسلامي بالمطبخ والطبيخ.

أما الفصل الثاني المفتوح على مفاعيل الطعام والإطعام، فقد استعاد فيه الباحث التراث الأنثروبولوجي لمارسيل موس في مستوى الهبة وبناء الوجاهة الاجتماعية، عن طريق الإطعام، لينتقل إلى مدارات هذا الفعل ورهاناته في المجتمع المغربي واحتمالات التمايز الغذائي. فيما الفصل الثالث خصص لمسارات الترميق الغذائي، عبر التفاوض مع الطبيعة والتناص الغذائي.

وفي الفصل الرابع من الكتاب سيتطرق الباحث للطعام وجواراته، منفتحاً على «النعمة» والقداسة، وجَنْسَنَةُ الطعام، والخبز والثورة، ليبرز العلائق القائمة بين الطعام وهذه الجوارات، ويأخذنا بعدئذ إلى الفصل الخامس الذي اختار له من العناوين: من «القَعِيدَة» إلى «الفَرْدَنَةِ»، حيث تناول فيه بالدرس والتحليل: العادات الغذائية واشتغال العادة، فضلا عن التغير الغذائي و»فَرْدَنَةُ» الطعام

أما خاتمة العمل المسماة بأحواز القراءة فقد جعلها الباحث دفاعاً عن أطروحته المتعلقة المجتمع التراتبي، ليختم بملاحق ثرية جمع فيها معجما للطعام، وأمثالاً شعبية مغربية عن الطعام والإطعام، بالإضافة إلى أقوال في الجوع والطعام، وأدوات ومواعين الطبيخ وأطعمة من المطبخ الموحدي، ونماذج من قصائد ونوازل الأطعمة والأشربة.

نقرأ في مقدمة الكتاب أن «العمل يسعى لأن يساهم، ولو في حدود دنيا، في توسيع دائرة الانشغال بالطعام كثقافة دالة نقرأ من خلالها المجتمع في ثباته وتغيره، مدافعاً بالأساس عن رُمُوزِيَةِ الأكل وتراتبيته، ومنتهياً في الختام إلى «مشروع توصيف» ممكن للمجتمع المغربي. فالطعام هو جسر عبور ممكن إلى الأبنية الخفية للمجتمع، ومنه نفكك كثيراً من الشفرات الثقافية، ونتتبع مختلف التلاقحات والتواصلات التي تختزنها وجبات وأدوات الممارسة المطبخية».

ما بعد الإسلام السياسي: تحولات الإسلاميين المغاربة

صدر أخيراً عن دار إفريقيا الشرق كتاب للباحث في العلوم السياسية والقانون الدستوري عبد الإله

سطي، بعنوان «ما بعد الإسلام السياسي: مقدمات في دراسة تحولات الحركات الإسلامية المغربية».
جاء الكتاب في 168 صفحة من الحجم المتوسط، متضمنا خمسة فصول تسائل تمظهرات تحول الحركات الإسلامية في المغرب، سواء على مستوى الممارسة السياسية أو على مستوى خطابها السياسي.
يطرح الباحث في المدخل العام للكتاب تساؤلات مركزية تشكل بنية الإشكال الذي يعالجه العمل؛ والمتعلقة أساساً بماهية «ما بعد الإسلام السياسي»؟ ثم لماذا الحديث عن «ما بعد الإسلام السياسي»؟ تساؤلات يحاول العمل أن يقدم أجوبة عنها؛ عبر رصد الإطار النظري لأطروحة «ما بعد الإسلام السياسي»، ودراسة مكنونها وأصولها الفكرية؛ ثم محاولة إسقاطها على حالة الحركات الإسلامية المغربية. لذا تتوزع الدراسات المعتمدة في هذا الكتاب، ما بين ما يلامس أسُس هذه الظاهرة، وما يقارب الأصول الفكرية لخطاب الحركات الإسلامية حول الدولة، والمقدس، والنخب المؤثرة والصانعة لفعلها الحركي؛ ثم طبيعة التجاذبات المتحكمة في علاقة هذه الحركات بالنسق السياسي المغربي. كل ذلك مع الأخذ بالاعتبار تنوع الخطاب والمرجعيات الدعوية الذي تعتمدها هذه الحركات، وكذا تنوع موقعها وموقفها من الدولة الحديثة ما بين تيار طامح إلى السلطة وفق قواعد شرعية للعمل السياسي، ويخوض تجربة للقيادة الحكومة كأول فاعل يأتي من مرجعية إسلامية يقود الحكومة المغربية، وبين تيار تبنى اتجاه مخالفة القواعد الرسمية للعمل السياسي يملك تصورا بمنهجية أخرى للعمل السياسي.
بيد أن تلاقي هذه التيارات يكمن في نقطة واحدة متمثلة في التحول لمرحلة ما بعد الإسلام السياسي التي أضحت تطبع خطاباتها وسلوكاتها وتصوراتها؛ سواء للفعل السياسي أو لمرجعية الدولة الوطنية الحديثة التي تضم هذا الفعل السياسي.

الحركات الدينية في إيران بعد الفتح الإسلامي

صَدَرَ عن المركز الأكاديمي للأبحاث في بيروت، كتابٌ مُترجَمٌ للعربية، بعنوان «الحركات الدينية في إيران» خلال القرون الإسلامية الأولى، من تأليف غلام صديقي (1905 – 1991). وهو عالِمٌ متخصص في علم الأديان، وحائز على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون عام 1939م. الكتاب غزير ويضم معلومات مهمة في الاجتماع الديني الإيراني، خلال الحقبة التي تَلَت الفتح بالتحديد.
وحسب قراءة للباحث المصري خالد وحش، والتي نعتمدها في هذا العرض العابر، يُقدّم المؤلف لكتابه، تمهيداً تاريخياً، لذلك الاجتماع، عبر التطرق إلى أديان العصر الساساني. وهو يبدأ بالتحقيب من أهورامزدا، ثم يُعرِّج على تأثر المزدائية بالزردشتية في القرن السابع قبل الميلاد. وقد تطرَّق المؤلف إلى طبيعة الديانات القديمة في إيران، مُبيناً أن النظام السياسي فيها كان على علاقة جيدة بالإثنيات التي عاشت في إيران كالهنود والمصريين والآشوريين والبابليين واليهود.
يتحدث المؤلف عن حالة علمانية، كانت تحكم الدولتيْن الاشكانية والإخمينية في إيران، حيث كان نفوذ رجال الدين محدوداً، لكن ذلك الحال، تغيَّر سنة 244م، عندما أصبح رجل الدين أردشير بن بابك مَلِكاً على إيران، وأقام الوحدتيْن السياسية والدينية فيها. ثم تطرق إلى ديانات تلك الفترة التي

سبقت الإسلام والفتح، كالمانوية والمزدكية والمسيحية والبوذية والزردشتية.

ثم يمرُّ المؤلف على لحظة الفتح، وكيف تعامل المسلمون الفاتحون مع الديانات القديمة في إيران، مميزاً بين عهد الخلفاء والعصريْن الأموي والعباسي. وهو يشير إلى أن المسلمين لم يُرغِموا أحداً على اعتناق الإسلام، لكنهم ألزموهم بدفع الجزية كلٌّ وقدر طاقته (كما أشار فون كريمر)، بمن فيهم المجوس، مستدلاً بكتاب حبيب بن مسلمة لأهل أرمينيا. وكانت الطقوس تمارَس بحرية تامة خلال تلك الفترة.

وقد كانت تلك الأجواء فرصة جيدة للديانات القديمة لأن تبقى متماسكة. وهو يشير مثلاً إلى الزردشتيين والموابذة في القرن الثالث. وهو يتحدث عن إتوربغ ابن فرخ زاد أحد زعماء الديانة الزردشتية، وحواره في حضرة الخليفة المأمون مع أباليس. كما أنه يتطرق إلى إصدارات الكتب الزردشتية خلال تلك الفترة، مثل كتاب دينكرت ودادستان دينك وشكند كمانبك ويجار ومادیکان كوزستك اباليش.

يتحدث المؤلف عن الحركات الدينية التي ظهرت في القرنين الأول والثاني الهجرييْن. إحدى تلك الحركات، هي حركة به آ فريد بن فروردين من أهل زوزن. وهي حركة ظهرت بعد احتدام الصراع بين الولاة المسلمين في إيران، وادعى صاحبها النبوة. ثم ادعى أنه (وخلال هجرته للصين) كان في السماء، وعُرِضَت عليه الجنة والنار. ويشير البيروني، إلى أن «خلقاً كثيراً من المجوس» اتبعوه.

ثم يشير المؤلف إلى حركة فيروز إصْبِهْبِذ. وقد تحدث عنه البلاذري وغيره بإسهاب. ويذكر المسعودي أن ظهور هذه الحركة، كان بالتزامن مع موت أبي مسلم، حين اجتمع ستون ألفاً من الخرمية، وظهر منهم رجل (إصْبِهْبِذ) طالب بدمه. وكانت هذه الحركة، قريبة من الزردشتية.

ومن الحركات الأخرى التي يذكرها المؤلف حركة استاد سيس، الذي تزعَّم التمرد في خراسان وسيستان. وبدأت حركته في سنة 150هـ وانتشرت في هرات وكانج وجزء من خراسان. وقد عدَّها المؤلف، أنها من الحركات الشاملة ضد العرب والإسلام، وتمتعت بأبعاد سياسية ودينية واقتصادية واجتماعية.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

- «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم
- المنطق في المجال التداولي الإسلامي
- تعديل المناهج التعليمية : الرهان والأفق
- الدراسات النسائية : المدارس والاجتهادات
- الإسلام الأوروبي : التحديات والمخارج
- الدين والتديّن : المطلق والنسبي

أفكار

a f k a r